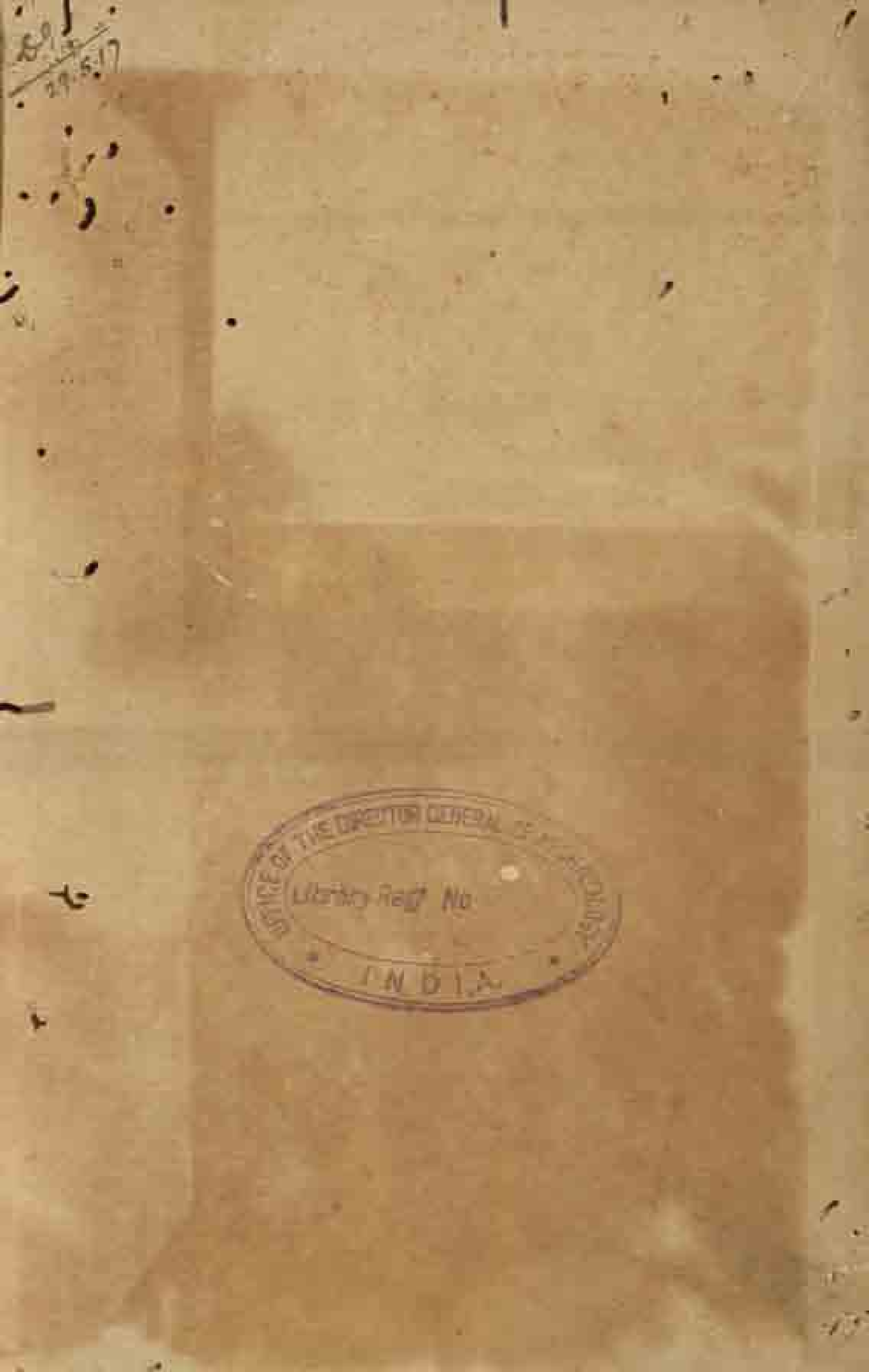


REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME PREMIER



ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. MAURICE VERNES

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, P. DECHARME, S. GUYARD, G. MASPERO TIELE, (de LEYDE), etc.

PREMIÈRE ANNÉE

TOME PREMIER





PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1880



REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

INTRODUCTION

Le titre de la *Revue* définit à lui seul son objet avec toute la précision désirable. Dans le vaste domaine de l'histoire, nous avons fait choix d'un champ particulier, dont l'étude nous occupera exclusivement.

Les travaux relatifs à l'histoire des religions anciennes n'ont point chez nous d'organe régulier. Un certain nombre de recueils périodiques : philologiques, artistiques, littéraires, philosophiques, leur accordent, à l'occasion, une hospitalité dont leurs auteurs n'ont qu'à se louer, mais qui donne lieu à une dispersion, à un émiettement regrettables. Nous citerons particulièrement le *Journal asiatique*, pour les études relatives à l'Orient ; la *Revue archéologique*, pour les études relatives à la mythologie classique ; la *Revue critique*, pour la bibliographie scientifique. A mesure que les recherches d'histoire religieuse prennent plus de développement, elles sentent le besoin de se concentrer dans une publication qui leur soit propre. Nous voudrions leur offrir ce terrain de rencontre commune.

1

Ce n'est pas que nous songions à détacher ces travaux de leur base philologique. Sans philologie, il n'est point d'études historiques dignes de ce nom, et, par conséquent, point

d'études d'histoire religieuse, point d'hiérographie (qu'on nous permette d'acclimater cette expression plus brève et plus précise) solide et satisfaisante. Ce n'est point ici une question de méthode, mais une question de division du travail. Tant que le substratum philologique de la connaissance d'un peuple de l'antiquité, sous les différentes faces de son activité, n'est point établi avec rigueur, il serait dangereux de s'en détacher. Toute construction qui s'élèverait sur des bases mal affermies manquerait de la première condition d'un travail utile, la sécurité, ou si l'on préfère, la probabilité suffisante. Les linguistes sourient — et ils ont raison — des généralisations hâtives que présentent sans hésitation des écrivains non accoutumés à l'examen de détail des textes et des monuments authentiques. Sera-t-il permis de rappeler, en revanche, que les plus audacieux et les plus systématiques d'entre ces auteurs étaient parfois des philologues, auxquels manquait une vue plus large, un sentiment précis des grandes lignes de l'histoire religieuse?

Nous n'avons donc nulle prévention contre la philologie quand nous pensons qu'une revue de l'histoire des religions peut s'établir, qui abandonne à des recueils spéciaux la discussion des textes; l'interprétation des monuments de l'Inde, de la Perse, de l'Assyrie, de l'Égypte, de la Phénicie a pris rang parmi les sciences établies, et nos constructions peuvent s'appuyer sur un terrain résistant. Nous croyons au contraire répondre à un besoin généralement ressenti dans les cercles savants, tous les premiers, en donnant à l'hiérographie l'organe spécial qui lui a fait défaut jusqu'à ce jour; nous espérons que l'on voudra accueillir avec quelque sympathie et quelque bienveillance la tentative que nous faisons d'établir ainsi un échange régulier, soit entre les spécialistes, souvent séparés par les barrières hérissées des idiômes antiques, soit entre ces derniers et le public. — Il nous semble plus nécessaire, plus utile, de justifier la résolution que nous avons prise de traiter concurremment deux études que l'on s'est jusqu'ici habitué à séparer, à savoir celles auxquelles on

donne de préférence le nom de mythologie comparée et les études qui ressortissent à la critique biblique.

Il y a là, en effet, dans le vaste domaine de l'histoire religieuse, deux champs qui ont été abordés le plus souvent d'une manière très différente et avec des intentions également diverses : l'un, le terrain de la science profane ; l'autre, le terrain de la science sacrée. Il va sans dire que ces désignations, dont l'usage tend à disparaître d'ailleurs, n'ont qu'une valeur relative, puisque, aux Indes, à Constantinople, en Chine, la littérature sacrée comprend des livres que nous mettons au rang des profanes, et que ceux auxquels nous décernons ce brevet d'estime particulière sont ramenés aux simples conditions humaines par les adhérents de religions dont les sectateurs se comptent par centaines de millions. Il n'est donc pas besoin d'une longue comparaison pour sentir tout ce qu'aurait d'artificiel un classement fondé sur des données aussi subjectives, nous allions dire sur des données purement géographiques et locales.

Or nous appliquons sans hésitation aux religions de l'Inde et de l'Egypte les procédés exacts que l'on comprend sous le nom de règles de la critique historique. Nous scrutons les documents, nous épluchons les textes, nous contrôlons sévèrement les assertions, nous déterminons avec rigueur le point de vue des écrivains et des époques afin de redresser les lignes infléchies par le sentiment du jour, de façon à ramener à une règle générale, plus uniforme et partant plus équitable, les paroles dictées par la passion religieuse ou nationale. Devrons-nous traiter autrement les monuments qui nous renseignent sur l'histoire religieuse du Judaïsme et les origines du Christianisme ? Aurons-nous deux poids et deux mesures ?

Qu'on se représente les inconvénients qu'il y aurait à éliminer purement et simplement la Bible du champ de nos recherches ! Quelle lacune dans le domaine des études sémitiques ! Quoi ! nous déchiffrerions péniblement le nom des dieux et des déesses qui composent le Panthéon babylonien,

nous reconstruirions, au prix de conjectures souvent osées, la religion des Phéniciens et des Syriens, et nous laisserions de côté les textes qui nous racontent, avec un luxe et une précision sans exemple, quelles vicissitudes a subies le développement religieux dans celui des peuples sémitiques qui a donné à la religion sa forme la plus haute ! Je ne sais si l'on devrait appeler terreur ou timidité le sentiment qui nous priverait ainsi des ressources qu'offre à l'histoire religieuse la précieuse collection des livres dits de l'Ancien-Testament.

De toutes parts, d'ailleurs, la brèche a été faite dans cette muraille artificielle qui devait séparer à jamais le Judaïsme des autres religions sémitiques. La comparaison des idées, des formes du culte, des rites, s'est imposée avec l'insurmontable pression des choses qui sont dans la vérité et dans la justice. Qui contesterait aujourd'hui que la religion israélite ne plonge ses racines dans le polythéisme de l'Asie occidentale? Qui contesterait que la révolution qui a transporté pour un temps ses principaux représentants à Babylone et les a mis en contact successivement avec la religion des Chaldéens et celle des Perses, ne doive être prise en haute considération par l'historien des religions ? Le fleuve profane et le fleuve sacré mêlent leurs eaux par tant de bras que force est de ne plus les traiter comme appartenant à deux régimes différents. Aussi bien, est-ce aujourd'hui une cause gagnée. Prétendre soustraire à l'examen critique le développement intellectuel et religieux du peuple juif sous le prétexte que les livres qui nous renseignent à son égard sont encore employés à l'édification d'un grand nombre de nos concitoyens et honorés comme tels d'une manière particulière, ne serait-ce pas précisément confondre deux choses que, pour ce qui nous concerne, notre ferme intention est de séparer absolument : l'usage que telle église contemporaine fait des livres qu'il lui plaît dans une intention pieuse, — la rigueur de l'étude scientifique, invariable dans l'emploi des procédés de reconstruction exacte à l'aide desquels elle reproduit, de la façon approximativement la plus vraie, l'image

du passé. Cette règle nous l'appliquerons à l'antiquité juive ; nous l'appliquerons également à l'antiquité chrétienne. Et ce faisant, nous n'avons point la prétention de devancer la marche générale de la science historique, mais de nous conformer simplement aux principes qu'elle cherche à faire prévaloir dans l'étude des différents produits de l'activité humaine.

Que des sociétés religieuses, qui font profession d'entretenir actuellement avec la divinité des relations surnaturelles, cherchent une preuve du pouvoir qu'elles s'attribuent dans des faits qui se sont passés il y a dix-huit cents ans ou plus et tiennent à affirmer le caractère miraculeux de ces faits, nous ne songeons aucunement à leur en contester le droit. Nous contestera-t-on à notre tour le droit d'appliquer une règle humaine, précise, expérimentale, à ces mêmes faits, dans la seule intention de nous en rendre un compte exact, comme nous le faisons pour la Grèce, pour la Perse, pour l'ensemble des religions profanes? A côté de l'explication traditionnelle des origines du christianisme dominée par le point de vue personnel du croyant, — l'explication historique. Que la philosophie ou la religion cherchent ensuite à tirer à elles les résultats de notre examen, ce sera leur affaire. Quant à nous, nous ne prétendons faire ici ni philosophie, ni religion, rien que de l'histoire.

II

Cette histoire, nous espérons la faire sans blesser aucune susceptibilité, car nous nous tiendrons en dehors de toute polémique. La polémique, appliquée à l'histoire des religions, et tout particulièrement aux origines du Christianisme, est une vue étroite et qui a fait son temps. Elle a pu avoir son heure de légitimité, quand on contestait les droits de l'histoire et qu'on prétendait interdire certains terrains à la critique. Maintenant que ces barrières sont abaissées, ce serait se lier soi-même, et d'une façon peu intelligente, que

esprit de retour. Prendre parti pour une des sectes chrétiennes contre les autres, pour le Christianisme contre le Judaïsme, pour le Judaïsme contre le Bouddhisme, pour le Bouddhisme contre le Brahmanisme, nous semblerait aussi déplacé au point de vue de la pure histoire, que le serait l'attitude de l'écrivain qui se déclarerait obstinément pour Carthage contre Rome, pour les Germains contre les Slaves, etc. Nous ne jugeons point de la valeur intrinsèque des systèmes, nous laissons à la philosophie de l'histoire le soin d'apprécier si telle forme religieuse a plus contribué que telle autre au progrès de la civilisation générale. Mais nous blâmerons, partout où nous le rencontrerons, le fanatisme qui fausse à son profit le développement naturel des idées.

Ce fanatisme, malheureusement, jette son ombre sur un trop grand nombre de pages de l'histoire religieuse. C'est là l'envers de cette médaille, qui porte à son endroit l'enthousiasme le plus généreux, l'esprit de sacrifice le plus sublime. A côté des grandes assemblées où l'autorité civile impose le dogme, les supplices qui assurent la domination du type de la foi officielle, la compression des esprits qui garantit contre les velléités d'indépendance. Voilà le lamentable spectacle que nous offrent malheureusement, avec d'innombrables variantes, les grandes communautés religieuses à l'étude desquelles nous prétendons nous consacrer. Religions grecque, romaine, brahmanique, juive, chrétienne (protestants tant que catholiques), musulmane, la même passion les a menées toutes aux mêmes excès. En vain des hommes éclairés leur représentaient le devoir de la largeur et de la tolérance, leur démontraient le caractère subjectif des croyances, qui dépendent à la fois du hasard de la naissance et des circonstances propres à chaque individu. Les dépositaires du pouvoir religieux ont tour à tour usé et abusé de leur position pour torturer les esprit avec les corps.

Une double conséquence de ce fanatisme nous touche ici. D'une part, avant et depuis Lucrèce, l'indignation du philosophe a souvent prononcé l'anathème contre tous les cultes

et fait peser sur l'ensemble de la pensée et des rites religieux une condamnation sans appel. Nous comprenons qu'on traverse ce point de vue, mais alors on n'est pas encore historien. Il faut savoir le dépasser, comme le fait l'écrivain qui s'attache à l'enchainement des événements politiques. De pareils actes sont l'excuse de la polémique, ils n'en sont point la justification. D'autre part — et ceci mérite attention — la coercition exercée par l'autorité ecclésiastique a modifié fréquemment et gravement le cours naturel de la pensée religieuse. Au lieu de contempler l'écoulement régulier de grands fleuves dans leur lit paisible, nous assistons à une série de tentatives qui ont pour objet de détourner leurs eaux ou de les arrêter dans leur cours normal. De là, si nous ne nous trompons, l'obligation d'appliquer avec une prudence particulière à l'histoire des religions, la règle générale qui veut que le développement intellectuel et moral d'un pays soit dans un lien naturel et nécessaire avec l'ensemble de son développement industriel, économique, politique. La nécessité de telle forme religieuse pour telle époque et tel peuple ne devra pas être admise sans un examen approfondi.

Donc, nous ne tairons jamais notre sentiment sur l'abus qu'il y a à imposer une vue religieuse soit par la coercition brutale, soit par la pression hypocrite, et nous tiendrons un grand compte de l'action que cette double coercition a pu exercer en faveur du succès d'une forme religieuse déterminée. Si nous ne nous trompons, cette remarque peut servir à comprendre qu'il existe à certains moments, entre les différentes classes d'une même société, une différence totale dans la manière de penser et de sentir.

Du moment où nous nous sentons libre de blâmer l'intolérance religieuse, nous pourrons louer sans scrupule l'élévation et la générosité des idées et des pratiques, sous quelque ciel, en quelque climat qu'elles se rencontrent. Que de choses admirables, délicates, qui provoquent la pensée ou l'émotion, chez toutes les grandes religions qui se sont succédé dans les

quelques milliers d'années qui constituent pour nous le champ de l'histoire, — à côté de tant de pratiques ou de vues petites, naïves, subtiles ou grossières!

Est-il besoin, après les déclarations qui précèdent, d'affirmer que tout point de vue d'une secte particulière est exclu de cette *Revue*? Nous estimons, pour notre part, que c'est rabaisser le point de vue de l'historien, que l'inféoder à une secte chrétienne contemporaine, fût-elle la plus libérale, la plus ouverte, la plus intelligente de toutes. On ne fera point ici de protestantisme, de protestantisme d'aucune couleur. S'il est permis à celui qui a l'honneur de tenir la plume en cet instant, de dire toute sa pensée à cet égard, il déclarera qu'à ses yeux le protestantisme est une médiocre école d'histoire religieuse. L'histoire y est trop souvent détournée de son sens naturel pour venir témoigner au profit d'un dogme, lui-même variable. La théologie protestante étudie rarement le passé sans quelque préoccupation d'y retrouver ses idées favorites. Ce n'est donc point là que nous irons chercher nos modèles. L'historien qui se double d'un dogmatiste ne fera jamais qu'une histoire suspecte.

Cela nous amène à dire que nous rejetons absolument la critique *rationaliste*, soigneusement distinguée de la critique *historique*. La critique rationaliste est précisément celle qui, dans la reconstruction du passé, fait constamment intervenir ses préférences ou ses répugnances propres. Telle ligne sera accusée parce qu'elle rentre dans la manière de voir chère à l'écrivain; telle autre sera atténuée, sinon supprimée. La critique rationaliste a fait son apprentissage dans sa lutte contre l'école polémique, résolument anti-religieuse et anti-chrétienne, du siècle dernier. Elle en a rapporté une science d'interprétation, un art d'accommodation qui éblouit les simples. La critique rationaliste mise en présence d'un fait ou d'un texte religieux ne se demande point : Que s'est-il passé? Quelle est la pensée qui est à la base de la rédaction? mais : Comment justifier cette pensée et ce fait au point de vue de ma propre façon de voir? A ces fausses clefs, il n'est serrure

de sûreté qui résiste. Depuis l'ânesse de Balaam qui adresse la parole à son maître « en songe, » depuis Josué qui n'arrête pas le soleil et la lune, mais est témoin de deux météores qui en prennent complaisamment la place jusqu'à achèvement de l'ennemi, depuis Jonas entrant à « l'auberge de la baleine et y passant trois jours, » jusqu'à Lazare et Jésus tombés en léthargie et qui ressuscitent ainsi à moins de frais, il n'est pas un passage des livres de la Bible où le rationalisme n'ait laissé les traces de sa lourde et plate empreinte. S'il s'est fait plus raffiné sous la plume des écrivains contemporains, il n'a jamais renié son vice originel. Il est resté étranger à la sincérité de l'histoire, et l'histoire religieuse doit à son tour lui rester étrangère[1].

III

Il ne nous appartient pas à nous, l'un des derniers venus dans la troupe, heureusement de jour en jour croissante, de ceux qui s'efforcent d'appliquer la critique historique sans phrases à l'examen des faits religieux, de prononcer un jugement sur l'état actuel de ces études dans notre pays. Tout ce que nous voulons faire, c'est constater d'abord que les différentes branches de l'hiérographie y sont exploitées d'une façon inégale et peu correspondante. Telle partie peut être considérée comme fort avancée ; de larges et fermes contributions lui arrivent avec une juste profusion ; les méthodes exactes du déchiffrement et de l'interprétation sont adoptées. Tout à côté, nous nous trouvons en présence du hasard, d'un empirisme parfois enfantin, d'hypothèses fantastiques qui attestent le manque d'un point de vue général. A côté de travaux éminents, qui font honneur à notre pays et à notre

1) La sévérité du jugement que nous portons sur les principes de la critique rationaliste ne nous fait pas méconnaître les efforts si méritoires de l'érudition allemande. Il y a là un ensemble de recherches, une accumulation de travaux vraiment admirable. C'est une mine de premier ordre à laquelle il n'a manqué, jusqu'à présent, pour répondre à l'énergie et à l'intelligence dépensées qu'un procédé d'exploitation plus satisfaisant.

époque, nous voyons paraître des élucubrations insensées, des fatras à la fois dépourvus de mesure et de critique, dont les auteurs ne se doutent ni du travail accompli à l'étranger, ni des méthodes exactes qui sont devenues obligatoires dans n'importe quelle branche de la science. Faire passer sur les études d'histoire religieuse un niveau, qui n'aura point pour effet d'abaisser les productions originales et supérieures, mais d'élever à une certaine moyenne de précision, de solidité, de discipline intellectuelle la masse générale, ne serait-ce pas rendre service à tous?

En second lieu nous devons reconnaître que les études d'histoire religieuse ont pris chez nous depuis une vingtaine d'années un développement du plus heureux augure. L'Égypte, l'Assyrie, l'Inde et la Perse sont l'objet de travaux qui satisfont aux plus rigoureuses conditions de la science. Le Judaïsme et les origines du Christianisme, où les problèmes de critique se compliquent de la divergence des vues philosophiques personnelles, ne sont point encore la matière de recherches aussi suivies. Cependant les principaux résultats de la critique étrangère ont pénétré chez nous par différentes voies et ont provoqué des travaux originaux d'une haute valeur, qui ne nous laisseront plus longtemps dans la dépendance d'autrui. L'étude des religions de la Grèce et de l'Italie a donné lieu également à d'importantes publications dans ces derniers temps. Toutefois l'hiérographie classique n'a pas fourni la contribution qu'on était en droit d'attendre d'elle. La renaissance de la philologie et de l'épigraphie classiques nous est un gage que les études de mythologie hellénique et latine vont enfin réclamer la place qui leur est due, et qu'aux manifestations isolées, de grand mérite d'ailleurs, de ces dernières années, va succéder une production régulière alimentée par toute une phalange de travailleurs. Nous serions heureux, pour notre part, de servir d'organe régulier au groupe de mythologues dont nous appelons de tous nos vœux la formation.

Il nous reste à dire comment cette *Revue* sera organisée.

Son objet est l'étude des religions en général, nous pouvons dire, d'une manière plus précise, l'étude des religions anciennes et modernes de l'Orient et des religions anciennes de l'Occident. Par cette définition nous marquons avec quelle prudence nous voulons nous abstenir de toucher aux questions que soulève la controverse contemporaine des différentes églises chrétiennes. Ce qui nous intéresse, c'est la formation des grands organismes; ce sont les crises religieuses d'où se dégagent des formules nouvelles. A cet égard, une fois le dogme et la pratique chrétienne constitués au IVe siècle, le développement régulier des églises a été l'objet de travaux que nous n'avons point à refaire. A partir de l'époque que nous venons d'indiquer, notre intention n'est donc point de faire une grande place à l'histoire ecclésiastique. Nous signalerons les œuvres, mais nous n'attacherons d'importance qu'à celles qui mettraient en lumière des mouvements d'idées mal connus et contiendraient des explications nouvelles sur des époques de crise, telles que celle de la Réformation. L'histoire de l'Église et ses différentes périodes ont d'ailleurs des organes spéciaux, et nous ne nous sentons nullement appelés à combler une lacune à cet endroit. Nous faisons toutefois une exception en ce qui concerne l'introduction du Christianisme dans le centre et le nord de l'Europe. Tout ce qui est de nature à nous renseigner sur la substitution de la nouvelle forme religieuse aux formes précédentes et sur la persistance actuelle d'usages et de croyances empruntés à la religion des ancêtres, nous l'accueillerons avec un vif intérêt. La mythologie populaire trouvera ainsi accès dans notre recueil.

Dans l'étude des manifestations du sentiment religieux depuis ses formes rudimentaires jusqu'aux plus élevées, deux groupes de religions présentent une importance exceptionnelle, le groupe égypto-sémitique et le groupe des religions indo-européennes ou aryennes.

La dénomination du premier de ces groupes ne nous satisfait guère; nous l'employons faute de mieux. Le terme de sémitique est un vocable impropre, qui se rattache à une con-

ception tombée en désuétude et ne répond point à une idée rationnelle. Un terme préférable serait peut-être celui de arabe-syrien. Nous entendons par groupe égypto-sémitique les religions égyptienne, babylonienne-assyrienne, syro-phénicienne, juive, chrétienne, musulmane. C'est une grande famille, dont tous les membres se reconnaissent à certains traits communs. Le Christianisme, son rejeton légitime, s'en distingue seul par l'alliance qu'il a contractée avec la branche indo-européenne sous sa forme grecque et romaine. En réalité le Christianisme des IIe, IIIe et IVe siècles a réuni dans son lit les eaux de deux grands fleuves qui, malgré des points de contact nombreux, étaient restés séparés; toutefois sa source est authentiquement sémitique.

La famille indo-européenne comprend les religions et les mythologies de l'Inde, de la Perse, des Grecs, de l'Italie, des Germains, des Slaves et des Celtes.

Les différents noms que nous venons d'énumérer formeront autant de têtes de chapitre. Nous avions eu la pensée de faire à chacun sa place, où il fût maître chez soi : nous avons eu la satisfaction de rencontrer chez les spécialistes les mieux qualifiés un empressement gracieux à entrer dans nos vues. Il nous avait paru qu'une série de bulletins critiques annuels, analysant et appréciant la production française et étrangère relative à l'Égypte, à l'Assyrie, au Judaïsme, aux origines du Christianisme, à l'Islamisme, d'une part, — de l'autre, à l'Inde, à la Perse, à la Grèce, à l'Italie, aux Germains-Scandinaves, aux Slaves et aux Celtes, pourraient servir de charpente à notre *Revue*. Nous avons trouvé des savants prêts à accepter cette tâche délicate. Nous offrirons à ceux qui veulent suivre régulièrement le mouvement des études religieuses consacrées à l'Égypte ancienne un bulletin de M. Maspero, à ceux qui recherchent le travail opéré sur la mythologie ancienne-aryenne et les religions de l'Inde un bulletin de M. A. Barth. L'Assyrie sera traitée régulièrement par M. St. Guyard, la Grèce par M. Decharme, l'Italie par M. Bouché-Leclercq, la mythologie gauloise par M. Gaidoz. M. Maurice Vernes ana-

lysera les productions relatives au Judaïsme et au Christianisme. Nous avons l'espoir de voir des érudits également autorisés se charger de la Perse, de l'Islamisme, des mythologies germaniques et slaves. Autant que possible chaque numéro de la *Revue* contiendra deux de ces Bulletins. Le présent renferme ceux de l'Égypte et de l'Inde [1].

Autour des *Bulletins*, dont l'organisation nous a semblé devoir former le pivot de notre publication, viendront se ranger les articles de fond, les mélanges et documents inédits, les comptes rendus critiques. Le plus grand soin sera donné à ces différentes parties.

Mais, en même temps que nous avons la prétention de fournir aux savants, sous la forme des revues critiques périodiques dont nous venons de dire l'arrangement, le Bulletin scientifique de la production de la France et de l'étranger, nous voudrions dresser un répertoire où viendraient s'entasser toutes les nouvelles relatives à l'histoire religieuse aujourd'hui dispersées sous les mille formes de la publicité. Nous y travaillerons par le triple moyen d'un dépouillement analytique des publications périodiques et des travaux des sociétés savantes, d'une chronique enregistrant tous les faits qui peuvent intéresser l'hiérographie, et d'une bibliographie constamment mise à jour.

En résumé, chaque numéro de la *Revue* devra comporter sept rubriques :

1° Articles de fond ;
2° Bulletins critiques spéciaux;
3° Mélanges et documents ;
4° Comptes rendus ;
5° Dépouillement des périodiques ;
6° Chronique.
7° Bibliographie.

(1) Les religions de l'Amérique, de la Chine et de l'extrême Orient, des Finnois et Touraniens, des peuples sauvages et primitifs seront également l'objet de revues d'ensemble paraissant périodiquement.

On remarquera que, dans ce qui précède, nous n'avons point prononcé un nom que l'usage donne quelquefois comme synonyme à celui d'histoire des religions, le nom de *science des religions*. Cette désignation nous semble en effet emphatique et malheureuse. Elle a été, en particulier, employée il y quelque temps par un écrivain dont le talent ne saurait faire pardonner l'extraordinaire fantaisie, et il l'a associée à des vues systématiques qui nous paraissent beaucoup plus nuisibles qu'utiles au but que nous nous proposons. Il y a d'ailleurs dans ce mot science, comme l'affirmation de quelque chose de fait, d'achevé, de définitif qui risquerait d'induire le public en erreur. Nous préférons donc nous en tenir au mot d'histoire des religions que nous remplacerons au besoin par celui d'hiérographie, qui ne préjuge rien et ne promet pas au delà de ce qu'une science prudente se croit en devoir d'affirmer.

Pour notre part, nous le répétons en terminant, nous n'avons point à offrir une clef de l'histoire religieuse, une philosophie ou une science toutes faites dont cette *Revue* serait l'organe. Nous nous proposons avant tout d'amasser des matériaux, et nous offrons une large hospitalité à tous ceux qui veulent travailler avec nous à reconstruire l'histoire d'un des plus grands, du plus grand, sans doute, des produits de l'activité humaine. Ici, encore qu'on nous laisse emprunter à la *Revue historique* quelques lignes qui définissent avec une ferme précision nos propres vues : « A côté des revues spéciales qui cherchent à élucider des points particuliers, nous voudrions créer une revue d'histoire générale s'adressant à un public plus étendu, mais appliquant à des questions plus variées la même sévérité de méthode et de critique et la même impartialité d'esprit. Nous voudrions offrir un champ de travail commun à tous ceux qui, quelles que soient leurs tendances particulières, aiment l'histoire pour elle-même et n'en font pas une arme de combat pour la défense de leurs idées religieuses ou politiques. Aussi, tout en laissant à nos collaborateurs la liberté et la responsabilité de leurs opinions personnelles, leur demanderons-nous d'éviter les controverses

contemporaines, de traiter les sujets dont ils s'occuperont avec la rigueur de méthode et l'absence de parti pris qu'exige la science et n'y point chercher des arguments pour ou contre des doctrines qui ne seraient qu'indirectement en jeu. »

Pour qu'aucune crainte, provenant de la délicatesse des scrupules que provoque la religion, ne pût retenir soit nos collaborateurs, soit nos lecteurs, nous avons résumé la pensée qui vient d'être dite en une formule, qui est placée au front même de notre recueil :

La *Revue* est purement *historique*, elle exclut tout travail présentant un caractère *polémique* ou *dogmatique*.

Disons enfin que, bien que la *Revue de l'histoire des Religions* se rattache à l'ensemble des publications et des entreprises auxquelles préside l'intelligente initiative de M. Émile Guimet, sa direction reste indépendante. La responsabilité des opinions émises par nos différents collaborateurs sera également, comme il convient, supportée par chacun d'eux et n'engagera point la rédaction.

MAURICE VERNES.

LA DIVINATION ITALIQUE[1]

La divination romaine offre ce caractère particulier qu'elle apparaît, dès l'aurore des temps historiques, à l'état d'institution politique, fondée sur des croyances qu'elle a mission de discipliner et de restreindre. Loin de développer la curiosité mystique qui, ailleurs, sollicita si puissamment les esprits, elle réduit la révélation à n'être plus qu'un simple renseignement sur les dispositions actuelles des dieux, ne touchant qu'indirectement au passé et à l'avenir. Elle ne se pose qu'un problème; savoir si les dieux encouragent ou non le dessein sur lequel on les consulte; elle n'attend la réponse que de Jupiter seul et s'interdit de la chercher ailleurs que dans un très petit nombre de signes convenus. L'art augural ne va pas plus loin. Si, dans les conjonctures graves, il est trouvé insuffisant, les Romains aiment mieux consulter, par exception, les haruspices toscans ou les oracles helléniques que d'ajouter quelque chose à leurs coutumes traditionnelles. Lorsque l'immense popularité conquise dans le monde méditerranéen par les prophéties sibyllines leur imposa, en quelque sorte, un nouvel instrument de divination, ils ne l'accueillirent qu'avec défiance et l'enfermèrent, hors de la portée

(1) L'étude de M. Bouché-Leclercq que nous publions aujourd'hui est un morceau détaché de sa grande *Histoire de la Divination dans l'antiquité*, dont deux volumes ont déjà paru. L'étude sur la divination italique appartient au IVe volume, où elle se trouve placée entre l'histoire de la divination étrusque, d'une part, et l'histoire dela divination officielle des Romains, de l'autre. (*Réd.*)

des particuliers, sous la garde d'interprètes officiels dont le premier devoir était de ne parler que sur l'invitation du Sénat.

La divination n'a pu naître ainsi décrépite et chargée de telles entraves. Avant de s'immobiliser sous la lourde main des législateurs de Rome, elle a vécu d'une vie plus libre et plus spontanée dans la foi populaire. Elle a connu des procédés plus variés et risqué des conjectures moins timides; elle a demandé aux sorts, aux songes, et même à l'intuition directe, le secret de l'avenir pour lequel les collèges romains se montraient si indifférents. Cette divination indépendante a laissé hors de Rome, et dans Rome même, des traces qu'il convient de rechercher avant d'aborder l'étude de la divination officielle représentée par les collèges des Augures et des Quindécemvirs. Celle-ci n'est qu'un débris de l'autre; elle a été constituée par voie d'élimination, avec ce que les règlements ont bien voulu ne pas rejeter des pratiques accréditées par la foi libre, et tout ce qu'elle contient de positif devrait être rapporté à la première.

Nous allons donc recueillir, çà et là, dans les traditions latines, dans certains usages ombro-sabelliques, et aussi dans les habitudes romaines, les vestiges qui attestent encore l'existence d'une divination italique digne, à certains égards, de figurer à côté de la mantique grecque et de l'haruspicine étrusque. Nous n'y verrons pas, sans doute, un corps de doctrine composé à frais communs par les peuplades du Latium, de la Sabine et de l'Ombrie; mais nous n'entreprendrons pas non plus de restituer à chacune de ces tribus ce qui lui appartient, ou de distinguer, dans ces pratiques diverses, une succession chronologique. Les rares indications qui nous sont parvenues ne permettent pas des triages aussi précis. Tel usage dont le hasard nous fait rencontrer la trace en un lieu et en un moment déterminés, a pu exister en d'autres temps et d'autres lieux. Sans négliger ce qui peut servir à faire l'histoire distributive de la divination italique, nous nous attacherons davantage à la classification analytique qui

nous a déjà servi à débrouiller le chaos de la mantique grecque.

Il y a à distinguer, dans la divination italique, trois procédés généraux qui correspondent à autant d'espèces de présages : la révélation directe ou vaticination, l'interprétation des présages fortuits, et la consultation des auspices ou présages convenus à l'avance.

I

VATICINATION.

Caractère de la révélation latine, apportée directement par des êtres divins et perceptible aux sens. — Divinités fatidiques du Latium : les Lymphes, Carmenta, Picus, Faunus et Fauna. — Légende de Picus — Réminiscences grecques dans les récits poétiques. — Caractère indécis et artificiel de l'oracle oniromantique de Faunus. — Consultations de Numa et de Latinus. — Le dieu Vaticanus et l'oracle du Vatican. — Invasion de l'hellénisme à Rome. — Apparition des types de prophètes indigènes. — Marcius, Publicius, la sibylle de Tibur. — Exemples de révélation à la mode latine, par les voix. — Voix des dieux, voix des animaux. — Stérilité et décadence prématurée des cultes prophétiques.

La distinction, si familière aux Grecs, entre la divination naturelle et la divination artificielle, ne saurait s'appliquer, sans être faussée en bien des points, aux méthodes divinatoires de l'Italie. A en juger par les Romains et par les Étrusques, les peuples italiotes n'ont pas conçu d'eux-mêmes l'inspiration intérieure, l'intuition fatidique qui illumine l'âme et la fait participer un instant à l'omniscience divine. Ils n'ont attribué cette faculté surnaturelle qu'à des êtres surhumains, dieux ou génies, qui dispensaient eux-mêmes la révélation et la formulaient en langue intelligible. Comme la Grèce, l'Italie a des divinités fatidiques, mais elle n'a point de prophètes, par la même raison qu'elle n'a point de héros ; parce que l'imagination de ses peuples s'est refusée à associer, dans ces types intermédiaires, certains attributs de la nature divine avec la condition humaine. Les deux ou trois prophètes latins dont la tradition romaine conservait les

noms et les écrits ont été suscités par l'influence grecque, à une époque où cette influence était toute-puissante, et n'appartiennent pas plus à l'Italie que les héros équivoques dont les Grecs avaient fini par remplir l'histoire primitive d'Albe et de Rome.

Les religions italiques paraissent donc avoir réservé aux êtres divins cette faculté surnaturelle de connaître que la langue latine appelait, pour cette raison, *Divination*[1]. Comme en Grèce, et pour des motifs analogues, la légende désignait plus spécialement, comme source de révélation, les divinités des eaux. C'est aussi en prêtant l'oreille au murmure des ruisseaux, en rêvant aux bords des fontaines habitées par les « nymphes, » sœurs des nymphes grecques, que les ancêtres des Romains crurent entendre des voix divines proférer ces formules ou incantations, à la fois magiques et prophétiques (*Carmina*), dont le rhythme servit de modèle au vers saturnien.

On connaissait à Rome les *Camènes* qui, par la bouche d'Égérie, la plus vénérée d'entre elles, avaient dicté à Numa la législation religieuse, et furent, plus tard, assimilées aux Muses helléniques ; *Carmenta* ou *Carmentis*, dédoublée par l'analyse en deux *Carmentes*, l'une tournée vers le passé (*Postvorta*), l'autre vers l'avenir (*Antevorta-Porrima*) ; les *Fata-Scribunda* ou fées, semblables aux Carmentes, qui prédisaient et fixaient le destin des nouveaux-nés ; enfin *Canens*, l'épouse de Picus, qui se confond, sans attribut et sans rôle spécial, avec les figures précédentes. La légende voulait que Carmenta, mère d'Évandre, eût prédit à son fils la grandeur de Rome[2], et elle lui donnait une physionomie telle que les Grecs eurent peu à faire pour la transformer en sibylle, concurremment avec *Albunea*, la nymphe de Tibur[3]. Toutes ces nymphes étaient attachées à des sources que la tradition plaçait en divers lieux.

(1) Cic. *Divin.*, I, 1.
(2) On citait des oracles en vers de Carmenta (Varr. *Ling. lat.*, VII, 88. Plutarch. *Quaest. Rom.*, 56).
(3) Serv. *Æn.*, VIII, 336.

Mais la faculté divinatoire, infusée dans les eaux vives, n'y resta point confinée. Comme en Grèce encore, elle fut étendue à des êtres plus personnels, moins attachés au sol et mieux faits pour être les conseillers des mortels. Carmenta et Canens sont étroitement associées à l'histoire des dieux révélateurs *Picus*, *Faunus* et *Fauna*.

Picus, dont la tradition Laurentine avait fait un roi puissant, fils de Saturne, et un augure consommé [1], est la personnification du pivert, oiseau de Mars, qui tient une grande place dans les légendes latines et sabines. En voyant cet oiseau sonder le tronc des arbres et se plaire dans les retraites les plus solitaires, les peuplades de l'Italie l'assimilaient à un chercheur de trésors [2], possesseur de secrets merveilleux, magicien ou prophète qui, avec sa fière mine et son attitude guerrière, s'associait tout naturellement à l'entourage du dieu Mars, patron de la race sabine. On racontait qu'au moment où la tribu sabine des Picentins émigrait dans le pays appelé depuis le Picénum, le pivert, éponyme de la tribu, s'était posé sur leur drapeau, comme pour les diriger [3]. C'est à peu près dans cette attitude, « posé sur une colonne de bois, » qu'il rendait des oracles au nom de Mars, dans l'antique ville aborigène de Tiora Matiene [4]. Les légendes latines le considèrent également comme un guerrier et un prophète; la tradition romaine, comme un hôte divin des bois qui couvraient l'Aventin, comme l'amant et l'époux de Canens, la nymphe du Palatin.

Mais le type de Picus, trop peu dégagé du symbole d'où il est sorti, s'affine et s'achève dans celui de Faunus, dieu prophète issu de Picus. Parmi les nombreux attributs de Faunus, le « bon dieu [5], » et de sa femme Fauna, ou la « bonne déesse, » un des plus caractéristiques est la faculté divinatoire. Comme

(1) Virg. *Æn.*, VII, 190. Serv. *Ibid.*
(2) Plaut. *Aulul.*, IV, 8, 1.
(3) Paul., p. 122, s. v. *Picena.*
(4) Dion. Halic., I, 14. T. Matiene était près du lac Velino.
(5) *Faunus de faveo.* Seulement *faveo* pourrait bien avoir eu ici le sens de « souffler. » Faunus se rapproche ainsi du dieu pélasgique de Dodone (Cf. *Hist. de la Divination*, II, p. 301).

révélateur, parlant le langage humain, il porte le nom de *Fatuus* ou *Fatuelus*[1], qui équivaut à peu près au titre de προφήτης chez les Grecs, et peut-être aussi le nom de *Vaticanus*, qui a la même origine étymologique[2]. Son épouse prenait également le nom de *Fatua*[3], se rapprochant ainsi des *Fata Scribunda* et, en général, des nymphes prophétiques.

Sous sa forme primitive, la légende de Faunus n'attribuait au dieu que des révélations directes. Longtemps après, les paysans du Latium, dont l'imagination avait multiplié dans les Faunes le type de Faunus, comme la mythologie grecque avait répété celui de Pan dans les Satyres, croyaient encore entendre la voix des Faunes[4] et parfois les apercevoir aux alentours de Rome[5].

Faunus passait même pour s'être mêlé de plus près aux hommes. Si la tradition qui fait de lui le premier législateur du Latium au temps des Aborigènes et comme le précurseur de Numa est de date relativement récente[6], les récits populaires lui attribuaient une part de collaboration dans les règlements liturgiques édictés par Numa. Comme Numa était en peine de connaître les rites de l'expiation des foudres, il eut l'idée de recourir à la science de Picus et de Faunus. Mais, comme le Protée des Grecs, ces dieux ne révélaient leurs secrets que contraints par la force. Numa disposa donc une embuscade sur l'Aventin, près d'une fontaine où ils avaient coutume de venir se désaltérer. Saisis et attachés avec des liens solides, ils enseignèrent au vieux roi les moyens de faire descendre du ciel Jupiter Élicius, qui fixa lui-même les rites de la procuration[7].

(1) Serv. *Æn.*, VII, 776; VII, 47; VIII, 31, 4.
(2) La différence de quantité entre *vates* (a long) et *vaticanus* (a bref) n'est pas une objection décisive.
(3) Lactant. *Instit. Divin.*, I, 22.
(4) Cic. *Divin.*, I, 45. *Nat. Deor.*, II, 2, III, 6. Varr. *Ling. lat.*, VII, 36. Liv., II, 7. Dion. Hal., V, 6. Val. Max., I, 8, 5. De là l'étymologie bizarre de *Faunus* ἀπὸ τῆς φωνῆς *dictus, quod voce non signis futura ostendit* (Serv. *Æn.*, VII, 81).
(5) Prob. *Georg.*, I, 10.
(6) Lactant. *Ibid.* Prob. *Ibid.*
(7) Ovid. *Fast.*, III, 291-342. Plutarch. *Numa*, 15. Arnob. *Adv. gent.*, V, 1. De là, peut-être, l'association d'idées traduite par la généalogie singulière

Ces contes naïfs nous donnent la forme populaire d'une croyance qui a trouvé aussi, dans des récits plus vraisemblables, une expression plus savante. Des mythographes, initiés aux procédés des oracles oniromantiques de la Grèce, ont prêté à Faunus des habitudes analogues et converti ses expansions capricieuses en oracles. C'est encore dans la biographie de Numa que se rencontrait le premier exemple de ce genre de consultations.

Un hagiographe assez profane et fort capable de mêler des réminiscences grecques aux traditions romaines, Ovide, raconte, comme il suit, l'institution des *Fordicidia* ou sacrifices de vaches pleines immolées chaque année au 15 avril, pour le succès des récoltes. « Sous le règne de Numa, il arrivait que la récolte ne répondant point au travail, le laboureur déçu voyait ses vœux inutiles. Car, tantôt l'année était desséchée par le souffle glacial des aquilons, et tantôt le sol était noyé sous des pluies persistantes. Souvent Cérès trompait, dès les premières pousses, l'espoir du maître et ne laissait sur le champ inutilement occupé qu'une tige stérile; le bétail mettait au jour avant le temps des fruits prématurés, et souvent l'agneau, en naissant, tuait la brebis. Il y avait alors une forêt antique, longtemps respectée par la hache et abandonnée au dieu du Ménale[1], dont elle était le sanctuaire. Là, dans le silence des nuits, le dieu donnait ses réponses à l'âme calmée par le repos. C'est là que le roi Numa immole deux brebis. La première tombe destinée à Faunus, l'autre pour le doux Sommeil; puis, l'une et l'autre toison est étendue sur le sol nu. Deux fois le roi arrose d'eau de source sa chevelure vierge, et couvre deux fois ses tempes avec le feuillage du hêtre. Les œuvres de Vénus sont interdites; point de viandes servies sur les tables et point d'anneau porté au doigt. Vêtu d'une étoffe grossière, le roi s'étend sur les toisons toutes fraîches,

qui fait de Picus l'ancêtre d'un certain Bronton (Jo. Malal. *Chronogr.*, p. 43, éd. Bonn.)

(1) *Maenalio deo*. Ovide, suivant l'usage de ses contemporains, ne distingue pas entre Faunus et Pan, l'hôte du Ménale arcadien.

après avoir adoré le dieu dans les termes qui lui sont propres. Cependant la nuit vient, portant sur son front tranquille sa couronne de pavots et traînant après elle le noir essaim des Songes. Faunus apparaît et, foulant de son pied corné les toisons des brebis, du côté droit de la couche, il prononce ces paroles : C'est par la mort de deux vaches qu'il te faut, ô roi, apaiser Tellus ; qu'une seule vie tranchée en sacrifie deux. L'effroi chasse le sommeil. Numa repasse en son esprit la vision et médite sur les ambages de ces commandements obscurs. Son épouse, dans le bocage dont elle est le charme, le tire de ses perplexités et lui dit : Ce qu'on te demande, ce sont les entrailles d'une vache pleine[1]. »

A côté de fictions et d'expressions impropres empruntées à la mythologie grecque, on retrouve, dans ce passage des *Fastes*, des vestiges authentiques d'habitudes romaines. Le poète a dû s'inspirer d'usages encore existants, bannis du culte officiel, mais conservés par la religion populaire. Si la dévotion à Faunus prophète avait pu se fixer en un lieu précis et y être maintenue par une corporation sacerdotale, le Latium aurait eu un oracle oniromantique comparable à ceux de la Grèce. Mais Faunus n'avait point de prêtres et le lieu même où il se plaît reste indécis. La forêt dont parle Ovide était sans doute ce « bois de l'Aventin » assombri par l'ombre de l'yeuse, où le même Numa avait saisi de vive force Picus et Faunus[2]. Virgile, substituant Latinus à Numa dans la consultation qu'il décrit, transporte la scène dans la forêt de Laurente ou aux environs de Tibur[3]. S'il faut en croire le chantre d'Énée, qui était en même temps un archéologue laborieux, il y avait là un véritable oracle révéré par l'Italie entière. « Cependant le roi Latinus, inquiété par des prodiges, va trouver l'oracle de son père, le dieu prophète Faunus, et pénètre, pour le consulter, dans le bois que domine

(1) Ovid. *Fast.*, IV, 644-670.
(2) Ovid. *Fast.*, III, 295 sqq.
(3) Virg. *Æn.*, VII, 79-95. Prob. *Georg.*, I, 10.

la haute Albunéa, la plus grande des nymphes bocagères, celle qui roule avec bruit ses ondes sacrées et exhale dans l'ombre des vapeurs empestées. C'est là que, dans leurs perplexités, les nations italiques et toute la terre d'Œnotrie viennent chercher des réponses; en ce lieu, le prêtre, après avoir fait ses offrandes et s'être couché, durant la nuit silencieuse, sur des peaux de brebis immolées, voit, une fois sa paupière fermée par le sommeil, des fantômes pressés qui voltigent dans des attitudes étonnantes; il entend des voix diverses, jouit de la conversation des dieux et adresse la parole à l'Achéron, évoqué des profondeurs de l'Averne. Là, le père Latinus en personne, demandant une réponse, immolait, suivant les rites, cent brebis de deux ans et, appuyé sur leurs dépouilles, se tenait couché sur leurs toisons étendues. Tout à coup, une voix retentit dans les profondeurs du bois..... »

Cette fois encore, Faunus parle en langage humain et même d'une façon si nette, qu'il n'est pas besoin d'interprète pour expliquer l'oracle.

Il est difficile de faire, dans la fiction virgilienne, la part de la réalité historique. Le poète, en reconstruisant le passé, a supposé que des traditions obscures et à demi-effacées pouvaient être les débris d'institutions disparues. A la place du grand oracle des races latino-sabines, il y avait, à l'époque historique, des souvenirs vagues et des superstitions populaires qui assimilaient les grottes de Tibur à l'antre de la Sibylle. Le nom de Faunus pouvait se trouver diversement mêlé aux récits confus qui recueillaient au hasard les croyances des divers âges, appelées et groupées en ce lieu par l'attraction des eaux murmurantes, symbole éternel de la divination. Virgile, en conduisant son héros au « bois que domine Albunée, » n'a fait que suivre une voie déjà tracée par des fictions antérieures.

Sur cette donnée, d'autres poètes avaient imaginé des procédés divinatoires plus éloignés encore de la révélation de vive voix dont Faunus garde l'habitude jusque dans ses apparitions oniromantiques. Calpurnius décrit une grotte de

Faunus, cachée au fond d'un bois sacré, près de laquelle un hêtre, penché sur une source bouillonnante, porte fraîchement gravé sur son écorce un oracle du dieu[1]. On reconnaît là le souvenir des rites prescrits par Numa qui, pour consulter Faunus, se couronnait de branches de hêtre, et aussi un écho des traditions qui parlaient de livres prophétiques écrits sur des écorces d'arbre.

Enfin, il ne restait plus qu'à appliquer complètement au mythe de Faunus les idées grecques, à transformer le dieu latin, lui, son épouse et ses homonymes, en inspirateurs de prophètes humains, sur l'âme desquels ils agiraient par l'enthousiasme. Ce système avait déjà été essayé, dès le temps de Nævius, sur les Camènes, devenues les Muses de Rome et vénérées comme telles par les poètes latins, qui se disaient pénétrés de leur esprit. Les érudits, au nom de l'étymologie, firent aussi du dieu Vaticanus un agent d'inspiration fatidique. On disait que « le champ Vatican et le dieu qui y préside étaient ainsi appelés des prophéties (*vaticinia*) qui se rendaient habituellement à cet endroit, par l'influence et à l'instigation de ce dieu[2]. » La même raison étymologique était valable pour Faunus et Fatua. Mais ce couple divin avait sa légende toute faite et il n'était pas facile d'y introduire des données nouvelles ignorées de la foi populaire. On ne pouvait improviser ainsi des prophéties de Faunus que ne connaissait ni la fable ni l'histoire. Faunus, d'ailleurs, était trop semblable à Pan pour jouer le rôle d'un Apollon. Il pouvait inspirer aux animaux des ardeurs lubriques (*Inuus*), aux hommes, des terreurs soudaines et irrésistibles, mais non verser dans les âmes l'ivresse divine de l'enthousiasme. Peu s'en fallut même que, sous l'influence des idées grecques, il ne fût réduit à la condition d'instrument prophétique mu par une volonté supérieure. Du moins, on disait de Fatua « qu'elle était constamment remplie d'un esprit divin

(1) Calpurn., *Eclog.*, I, 8, sqq.
(2) Gell., XVI, 17, 1.

et qu'elle annonçait l'avenir comme poussée par l'enthousiasme[1]. » Loin de doter ces dieux champêtres d'un privilège nouveau, l'hellénisme, habitué par Evhémère à prononcer des déchéances dans le monde divin, tendait à les dépouiller de leur initiative propre.

Cependant, si la religion romaine était incapable de copier avec ses propres ressources la mantique enthousiaste de la Grèce, elle ne resta pas absolument dépourvue de prophètes humains. Au IIIe siècle avant notre ère, c'est-à-dire à une époque où le culte d'Apollon, introduit de longue date par les livres sibyllins, commençait à devenir populaire et où les grandes commotions des guerres puniques surexcitaient les esprits superstitieux, Rome était infestée de recettes magiques et de prédictions qui circulaient sous forme de recueils répandus dans le public par des charlatans. Le Sénat, en 213, ordonna au préteur M. Atilius de mettre la main sur cette littérature malsaine[2]; mais, parmi les livres confisqués, on trouva deux prophéties versifiées d'un ancien devin national, appelé Marcius. L'une, dont on put reconnaître immédiatement la véracité, annonçait la sanglante défaite de Cannes, éprouvée trois ans auparavant; l'autre ordonnait, pour chasser les Carthaginois, d'instituer des jeux annuels en l'honneur d'Apollon[3]. Le Sénat voulut bien accepter comme authentiques des prédictions qui venaient fort à propos pour raffermir le courage des Romains, et, s'il faut en croire une tradition peu sûre[4], il les fit porter dans les archives sacrées, à côté des livres sibyllins.

L'origine de ces oracles resta toujours enveloppée d'un certain mystère que le Sénat ne tenait pas sans doute à éclaircir et que les historiens ou archéologues romains semblent avoir respecté de parti pris. Aussi, rien de plus vague

(1) JUSTIN., XLIII, 1. On avait de même proposé pour *Carmentes* l'étymologie *carere mente*, de façon à travestir ces nymphes en prophétesses inspirées, analogues aux sibylles (PLUTARCH. *Quaest. Rom.*, 56).
(2) LIV. XXV, 1.
(3) CIC. *Divin.*, I, 40, LIV. XXV, 12. PLIN., VII, [33], 119. ARNOB., I, 62. MACROB. *Sat.*, I, 17, 25.
(4) SERV. *Æn.*, VI, 72. Cf. SYMMACH. *Epist.*, IV, 34.

que la personnalité de ce Marcius qui avait été, dit Tite-Live, « un devin illustre. » Tandis que la plupart des auteurs[1] ne parlent que d'un seul Marcius, Cicéron attribue les prophéties à la collaboration de deux frères de ce nom et cite encore, à côté d'eux, un troisième prophète, Publicius, qui est, du reste, passablement inconnu[2]. Personne ne songe à fixer l'époque à laquelle aurait vécu Marcius; on se contente de dire qu'il était d'illustre origine, ce qui explique mal pourquoi il était resté si longtemps ignoré. Les uns semblent croire qu'il a vécu à Rome, en pleine lumière; d'autres, avec plus de sens historique, le reportent en arrière, vers ces temps primitifs où s'élaboraient dans les conseils des dieux et se fixaient dans les écrits sibyllins les destinées du Latium. Pline compare Marcius à Mélampus, le plus ancien des devins grecs, et à la Sibylle. Une tradition, rapportée par Symmaque, voulait que les *Carmina Marciana* eussent été écrits sur des écorces d'arbres, probablement, comme le dit Servius, sous la dictée de la Sibylle.

C'est bien dans la société des nymphes et des sibylles, dans les bois pleins d'échos, hantés par Faunus et Picus, qu'il faut placer le prophète Marcius. Son nom n'est autre que l'épithète donnée à l'oiseau de Mars, au pivert dont la légende avait fait le dieu Picus. L'adjectif avait sans doute, comme son substantif, donné naissance à une personnalité légendaire dont le trait saillant était aussi la faculté prophétique. La présence de ce type mythique se remarque dans l'entourage de Numa. Le roi avait pour confident et pour auxiliaire, un sien parent, venu avec lui de la Sabine, Numa Marcius, dont il fit le premier pontife de Rome et dont le petit-fils fut le bon roi Ancus Marcius[3]. C'est sur le nom de Marcius, resté vaguement dans la mémoire du peuple à côté de celui de Numa, que ceux qui découvrirent les *Carmina*

(1) Liv. *Ibid.* Plin. *Ibid.* Arnob. *Ibid*, Macrob. *Ibid.* Fest., p. 165, 326, s. v. *Negumate. Thymelici.* Paul., p. 176, s. v. *Nungulus.* Amm. Marc., XVIII, 1. Porphyr. ad Hor. *Epist.*, II, 1, 26.
(2) Cic., *Divin.* I, 40. 50; II, 55.Cf. Serv. *Æn.*, VI, 70. 72. Symmach. *Ibid.*
(3) Liv. I, 20.

Marciana fondèrent leur pieuse supercherie. Le souvenir en était assez vivant pour mettre les prédictions en crédit, pas assez précis pour ne pas se prêter aux fictions nouvelles. Personne ne contesta, au nom de l'histoire, l'existence d'un ou même de plusieurs prophètes de ce nom.

On peut donc penser, sans être accusé d'un excès de scepticisme, que la seule figure de devin inspiré que les Romains aient jamais mis en regard des chresmologues grecs ne correspond à aucune réalité historique. C'est un produit artificiel, créé sous l'influence de l'hellénisme, avec des souvenirs empruntés aux vieux cultes de Picus et de Faunus. Ce Marcius, qui se donne pour l'interprète de Jupiter et se montre si zélé pour le culte d'Apollon, le dieu révélateur des Hellènes [1], procède des dieux révélateurs de la Sabine et du Latium, dont il est l'image affaiblie.

En somme, la tradition italique, quand elle suit son génie propre, repousse la divination enthousiaste et n'accepte pas sans répugnance les théories oniromantiques. Elle préfère à ce moyen détourné la révélation directe, dispensée à haute et intelligible voix par la bouche même des dieux. Faunus, Picus et les nymphes n'étaient pas les seules divinités qui eussent parlé aux mortels. Les légendes latines sont pleines de ces communications surnaturelles faites par des voix divines qui ne cherchent point, comme Apollon-Loxias, à envelopper leur pensée dans des énigmes embrouillées à plaisir, mais veulent avertir ou instruire. Tantôt, après la destruction d'Albe, c'est une voix qui se fait entendre au sommet du mont Albain et se plaint du délaissement où vont tomber les anciens cultes [2], tantôt c'est un avertissement de Juno-Moneta qui, à l'occasion d'un tremblement de terre, exige le sacrifice d'une truie pleine [3]. Au moment où les

(1) Liv. XXV, 12. Il est inutile de placer, à côté de Marcius, les Mélampodides, d'ailleurs parfaitement inconnus, *Catillus, Tiburnus*, œkistes de Tibur, dont les archéologues hellénisants ont fait des prophètes parce qu'Albunea était devenue une sibylle et que le fleuve Anio s'était transformé, pour ressembler au prophète Anios de Délos, en un fils d'Apollon.
(2) Liv., I, 31.
(3) Cic. *Divin.*, I, 45.

Gaulois allaient fondre sur Rome, une voix sortit du bosquet de Vesta et ordonna aux Romains de restaurer leurs remparts et leurs portes, faute de quoi la ville serait prise. Les Romains, trop punis de ne l'avoir point écoutée, personnifièrent l'être inconnu de qui elle émanait sous le nom d'*Aius Locutius* ou *Loquens*, et élevèrent un autel à ce nouveau dieu [1]. A Satricum, dans le pays des Volsques, une voix effrayante sortit du temple de Mater-Matuta, que les Latins s'apprêtaient à incendier, et menaça les sacrilèges d'un châtiment exemplaire [2].

Partout la simplicité latine aime mieux accepter comme mode de révélation un prodige facile à comprendre que d'entrer, à la suite des Grecs, dans la théorie compliquée de l'intuition prophétique. Une âme humaine, possédée temporairement par l'esprit divin, dépouillée de son initiative et, jusqu'à un certain point, de sa personnalité, est un instrument trop délicat pour les dieux de l'Italie. Ils préfèrent, s'ils ne veulent que lancer dans le monde un mot mystérieux comme un oracle à la grecque, emprunter l'organe tout à fait passif des animaux. On voit souvent revenir dans la listes des prodiges que relatent les annales romaines la mention : « Une vache a parlé [3]. »

Ces vaches parlantes forment un singulier contraste, en face des sibylles et des pythies de la Grèce. Malgré tout le respect que les Romains professaient pour leurs ancêtres, ils eurent plus tard quelque honte de superstitions aussi naïves, et la religion officielle, de plus en plus dominée par les influences grecques, relégua dans l'oubli les anciens dieux prophètes du Latium. Picus n'avait point de place dans le calendrier des féries; Faunus n'y figurait qu'à titre de protecteur des troupeaux. Lorsque Rome éleva à Faunus un nouveau temple (196) dans l'île du Tibre [4], c'est-à-dire tout près de l'oracle iatromantique d'Esculape, on se garda bien

(1) Cic. *Ibid.* Liv., V, 32.
(2) Liv. VI, 33.
(3) Liv. III, 10 ; XXIV, 10 ; XXVII, 11 ; XXVIII, 11 ; XXXV, 21, etc.
(4) Liv. XXXIII, 42 ; XXXIV, 53.

d'y installer un oracle indigène où auraient pu être appliqués les rites décrits plus tard par Virgile et Ovide. Les poëtes, de leur côté, rejetaient, comme trop grossier, ce vers saturnien qui leur venait, disait-on, de Faunus et de ses acolytes.

En vain les amateurs d'antiquités, l'auteur de l'*Enéide* et celui des *Fastes*, essayèrent de rajeunir la renommée de Faunus prophète; en vain Calpurnius prouva, en versifiant un oracle du « père Faunus, » que le dieu pouvait s'habituer au beau langage et même au métier de courtisan, la civilisation nouvelle rejetait l'héritage des pâtres du Latium, et, comme le dit quelque part Varron, « les anciens oracles, perdus dans l'ombre des fourrés, se taisaient au fond des bois [1]. »

II

PRÉSAGES FORTUITS.

Le clédonisme grec et la divination ominale des Romains. — Sens étendu du mot *omina*, équivalant aux σύμβολοι des grecs. — Les *omina*, par opposition aux *prodiges* et aux *auspices*.

§ I. Omina proprement dits. — Définition de l'*omen* oral. — L'*omen* pacte librement consenti entre les dieux et les hommes. — Précautions prises contre les mots de mauvais augure. — Classification des *omina*. — Extension abusive du sens d'*omen*.

§ II. Les Sorts. — Distinction entre les *omina* et les *sorts*. — Oracles cléromantiques de l'Italie. — Oracles de Cære (Agylla) et de Falèries. — Oracle de *Fortuna Primigenia* à Préneste. — Oracle d'Antium. — Oracle de Géryon ou la fontaine Aponus. — Oracle du Clitumne. — Vulgarisation des méthodes cléromantiques.

Si les religions italiques n'ont ni conçu d'elles-mêmes ni accepté pour leur compte l'inspiration par enthousiasme,

(1) Varr. *Sat. Menipp. fragm.*, p. 173. éd. Riese. Le moyen âge fabriqua, sur le compte de Faunus, avec un peu de textes poétiques et beaucoup d'ignorance, des légendes merveilleuses où le rôle prophétique du dieu n'est pas oublié. Faunus, frère d'Apollon, est un devin expert et éloquent, roi d'Italie, et à la fin, sous le nom d'Hermès, roi d'Égypte. Quant à son père, Picus-Jupiter, c'est un roi d'Occident, frère du roi d'Orient Ninus, grand mathématicien, inventeur, charlatan, etc. (Voy. Cedrenus, *Hist. compend.*, I, p. 22-23. Io. Malalas, *Chronograph.* Anonym. *Chronicon Paschale*, etc.) Quelle gloire rétrospective pour ces bergers transformés en rois, dignes de figurer dans ce monde fantastique à côté d'Hercule et d'Aphrodite, ceux-ci

celle qui prend d'assaut l'âme humaine et la possède malgré sa résistance, elles ont, au contraire, tiré un grand parti de cette inspiration latente, inconsciente, que nous avons déjà étudiée en Grèce, sous le nom de *Clédonisme*[1]. Après la parole des dieux, elles ne voyaient rien de plus fatidique que la parole humaine, alors qu'elle reçoit du hasard, de mille circonstances rapprochées par la réflexion, un sens particulier ignoré de celui qui la prononce. Les présages fournis par le langage humain, sous forme d'allusions détournées et involontaires, étaient ce que les Romains appelaient proprement *omina*[2].

Ce terme est de ceux dont l'usage a le plus démesurément élargi le sens. Le trait caractéristique de l'*omen* parlé, c'est-à-dire le hasard, la spontanéité imprévue, se retrouvant dans tous les accidents fortuits (σύμβολα) où la préoccupation du surnaturel faisait découvrir des signes de la volonté divine, l'analogie fit entrer tous ces présages, quels qu'ils fussent, dans la catégorie des *omina*. En conservant au mot ce sens déjà étendu, mais encore limité, on pourrait classer tous les signes observés par la divination inductive des peuples italiques sous trois chefs principaux : les *prodiges*, ou signes évidents de l'intervention divine, qui ont une valeur propre, indépendante de toute convention artificielle ; les *omina* ou présages fortuits, dont la cause se dissimule sous le nom vague de hasard et dont la valeur dépend en grande partie de la fantaisie de l'observateur ; et enfin, les *auspices* ou signes convenus, dont le sens est fixé au préalable par un pacte intervenu entre les hommes et les dieux.

Nous n'avons pas à revenir sur la question des *prodiges*,

plongés l'un et l'autre dans l'étude de la philosophie (Cedren. *Ibid.*). Les *Mirabilia Romae* témoignent aussi de ce regain de célébrité. Ils signalent, comme ayant été des temples de Faunus, S. Stefano Rotondo et S. Maria in Fontana. Ce dernier temple aurait eu même une statue parlante consultée par Julien : autrement dit, c'était un oracle de Faunus (*Mirab. Rom.*, § 28-29).

1) Voy. *Hist. de la Divin.*, I, p. 154-160 ; II, p. 399-400.

2) L'étymologie généralement acceptée rapproche *omen* de *oraculum* en partant de *os*, *oris* (Varr. *Ling. lat.*, VI, 76 ; VII, 97. Paul., p. 195, s. v. *omen*. Cf. Hartung, *Relig. der Römer*, I, p. 97). O. Keller propose une explication subtile : *omen* pour *osmen* (cf. *osculo*) signifiant une parole qui interrompt un acte religieux (Jahrbb. für Philol. [1864], p. 522).

qui sont plus ou moins subtilement interprétés suivant les pays, mais s'imposent partout de la même manière à l'attention des hommes; les *auspices*, qui sont l'objet spécial de la science augurale, s'offriront plus loin à notre examen; il s'agit maintenant d'étudier les *omina*, en prenant pour type du genre l'espèce qui lui a donné son nom et en rejetant dans une seconde catégorie les présages fortuits appelés plus particulièrement *sorts*.

§ 1. — OMINA PROPREMENT DITS.

Tout ce qui a été dit ailleurs du clédonisme grec s'applique exactement à l'*omen* latin. Il n'est pas besoin, par conséquent, d'insister sur le lien qui rattache à la théorie générale de la divination cette méthode particulière. Mais nous devons entrer un peu plus avant dans les questions de détail, parce que l'esprit méticuleux des Romains en a fait tout une casuistique aussi intéressante à connaître que difficile à élucider. C'est qu'en effet, dans la pratique, la divination ominale était pour eux, non plus, comme en Grèce, l'appoint et le superflu des autres méthodes, mais la divination tout entière. Incompétents en matière de prodiges et n'attendant des auspices qu'une révélation très bornée, ils reportaient sur les présages fortuits tout l'effort de leur curiosité. C'est dans ces signes, dont la divination officielle reconnaissait elle-même la valeur, que chacun, libre de son interprétation, cherchait les indices de l'avenir. De cette préoccupation superstitieuse est sortie, non pas une doctrine systématisée, mais une habitude constante qui, jusqu'à un certain point, en tient lieu.

Le principe le plus général dont cette habitude atteste le crédit est que l'*omen* n'a point une valeur et une efficacité indépendante de la volonté de celui qui l'observe, mais qu'il est créé par celui-ci avec les éléments que lui fournit le hasard. Une phrase claire, acceptée dans son sens réel, un mot rapporté à son objet véritable, ne constituent pas un *omen*; il faut pour cela que la parole soit détournée de son

sens et appliquée, par voie d'allusion, à un autre objet. C'est ce travail qui crée l'*omen* avec toutes ses conséquences. « Ainsi, dit Cicéron [1], si quelqu'un, pensant à ses affaires et parlant de ce qui l'occupe, dit un mot qui s'applique à ce que vous faites ou à ce que vous pensez, en voilà assez pour vous donner crainte ou confiance. » Les Romains ont donc pu croire qu'il était loisible à l'observateur d'accepter ou de rejeter, et par là, d'annuler cette œuvre de sa propre intelligence. Il lui suffisait pour cela de dire, dans le premier cas : « J'accepte le présage, » ou « le présage me plaît, » et, dans le second : « cela ne me regarde pas [2]... »

Cette liberté, si commode dans la pratique, fut même reconnue de droit par les augures romains, pour toute espèce de signes fortuits [3]. Seulement, ils demandaient qu'on substituât à une fin de non-recevoir aussi franche un tour plus respectueux. « En voilà assez, dit Pline, pour montrer que l'efficacité des présages est en notre pouvoir et qu'ils n'agissent que suivant la façon dont on les accepte. Du moins, la doctrine augurale enseigne que ni les signes fâcheux, ni les auspices en général, ne comptent pour ceux qui, au moment d'entreprendre quelque chose, déclarent ne pas les avoir observés; et il n'y a pas de trait plus frappant de la complaisance divine [4]. »

Les dieux se montraient en effet bien débonnaires si l'on en était quitte avec eux pour faire la sourde oreille à leurs avis. La théologie romaine ne se posait même pas les questions que fait naître cette façon sommaire d'éconduire les avertissements désagréables. Elle enseignait évidemment qu'en supprimant le présage, on en supprimait aussi les conséquences; car, si l'avenir avait été considéré comme inévitable, il n'y aurait eu qu'un mince avantage à n'en pas vouloir être instruit. Elle voyait dans l'*omen* une sorte de

1) Cic. *Divin.*, II, 40.
2) *Accipere omen* ou *improbare, exsecrari, refutare, abominari omen.* Cic. *Divin.*, I, 46. Liv. I, 7; V, 55; IX, 14; XXIX, 27. Serv. *Æn.*, V, 530.
3) *Auguria oblativa.* Serv. *Æn.*, XII, 259.
4) Plin. XXVIII, [2], 17.

pari capricieux offert par les dieux, une gageure dont on pouvait décliner ou modifier les conditions, de telle sorte que les dieux se trouvaient liés par la réponse faite à leurs avances et acceptée par eux. On vit souvent des gens d'esprit rétorquer heureusement ou couvrir par un mot de bon augure un *omen* gros des plus noirs présages et jouer ainsi au plus fin avec les dieux. Rien de plus permis que ces pieuses ruses, car la légende prétendait que Numa lui-même en avait usé dans un colloque avec Jupiter et que le dieu avait fini par en rire. Il y a plus. En vertu de ce système, que nous verrons appliqué officiellement aux auspices, les présages inventés ont la même efficacité que les présages réellement observés, par cela seul qu'ils sont annoncés. Il suffisait de déclarer que les auspices étaient favorables pour qu'ils le fussent en vérité; car les dieux se trouvaient par là engagés vis-à-vis de l'Etat agissant de bonne foi. Ils pouvaient demander compte du dol à celui qui en était l'auteur, mais l'Etat n'en avait pas moins le bénéfice [1]. De même, l'annonce de mauvais présages *(obnuntiatio dirarum)* était, par elle-même, un mauvais présage dont il fallait tenir compte, avant toute vérification. Lorsque C. Ateius essaya de retenir par ce moyen Crassus partant pour l'Orient, on le soupçonna d'avoir inventé les *dirae* pour le besoin de sa cause, mais on n'en crut pas moins que Crassus s'était perdu pour avoir méprisé cet avertissement [2].

Au fond, la superstition latine, peu curieuse de théorie, n'apportait en ceci d'autre logique qu'une foi enracinée au pouvoir magique des formules [3]. Cette foi, qui se rencontre chez tous les peuples, était plus vivace peut-être en Italie qu'ailleurs, et il en resta quelque chose dans l'attachement des Romains à leurs formules juridiques et liturgiques. De même qu'en prononçant, par exemple, une imprécation, on

1) Liv. X, 40. Dion. Hal., II, 6.
2) Cic., *Divin.*, I, 16.
3) Cf. Plin., XXVIII, [2], 10. Le goût des Italiotes pour les pratiques de la magie avait frappé les Grecs, qui ont placé Circé en Italie et fait descendre de Circé les œkistes de Tusculum, Préneste, Ardée, Antium, etc.

modifie l'avenir dans un certain sens, en vertu de la puissance inhérente aux paroles employées, de même, avec une formule déclinatoire, on écarte la forme que l'*omen* tendait à donner à l'avenir. Cette fin de non-recevoir produit le même effet qu'une prière exaucée.

La croyance à l'efficacité intrinsèque des mots explique les précautions infinies par lesquelles les Romains cherchaient à attacher à leurs personnes, à leurs actes et à leurs propriétés, une influence heureuse. Le nom constituait pour un individu un *omen* persistant qu'il importait de bien choisir. Aussi dit-on que les femmes prenaient volontiers le nom de Gaia Cæcilia, « à titre de présage heureux [1] », parce qu'il avait été porté par la femme de Tarquin l'Ancien. Une tradition affirmait qu'Hercule, ayant à choisir, pour présider à son culte, entre les Potitii et les Pinarii, avait préféré les premiers, à cause de l'*omen* [2]. Les cités, comme les individus, subissaient l'influence de leur nom. Ceux qui entendaient ces finesses avaient découvert que si Rome ne s'appelait pas Romula, c'est que Romulus n'avait pas voulu attacher à son œuvre un nom à forme diminutive [3]. Il paraît que les Romains poussaient le scrupule jusqu'à modifier les noms des villes grecques tombées en leur pouvoir, quand ceux-ci offraient en latin des consonnances de mauvais augure. Μαλόεις serait ainsi devenue *Beneventum* [4]; Ἔγεστα, en Sicile, *Segesta* [5]. Le nom de Ἐπίδαμνος aurait été remplacé par celui d'une localité voisine, *Dyrrachium* [6]. Dans la conversation, on évitait les mots malheureux au moyen d'équivalents et de périphrases [7].

La divination « domestique (οἰκοσκοπικόν), » des Grecs tenait aussi compte de ces minuties, et Théophraste n'eut pas besoin de venir en Italie pour y copier d'après nature le portrait du

1) Paul., p. 95, s. v. *Gaia*.
2) Serv. *Æn.*, VIII, 269.
3) Paul., p. 268, s. v. *Romam*.
4) Plin. III [11], 105. Fest. p. 340, s. v. *Segesta*.
5) Fest. *ibid.*
6) Fest. *ibid.*
7) Cf. l'*euphémisme* des Grecs.

superstitieux ; mais à Rome, le souci des *omina* se révélait jusque dans les actes publics. Les formules employées par la liturgie et par la science juridique, le texte même des prescriptions légales, portent des traces évidentes du soin avec lequel les rédacteurs ont évité les mots qui, selon l'expression vulgaire, « portent malheur, » et prodigué, au contraire, les euphémismes. Lorsqu'un magistrat prononçait une sentence capitale, il déclarait que le condamné « paraissait s'être aventuré (*parum cavisse videri*) [1]. »

L'autorité publique tenait aussi grand compte de la valeur des noms propres. Les magistrats qui procédaient à des levées militaires, au recensement, ou à la fondation d'une colonie, avaient soin d'inscrire en tête des listes des noms de bon augure, comme Valerius, Salvius, Statorius [2]. Quand les censeurs affermaient le domaine public, ils commençaient par mettre en adjudication le lac Lucrin « pour cause d'heureux présage (*lucrum*) [3]. » Il en était de même pour l'appel des votes dans les comices, où le nom de la centurie prérogative, combiné avec celui du premier citoyen votant, constituait un *omen* applicable au sujet en délibération [4]. La règle générale était que « des présages sont attachés d'ordinaire aux débuts [5]. » Ce principe, qu'Ovide fait énoncer par Janus, explique du même coup comment Janus, le dieu des commencements, celui dont le nom figurait au début de toutes les invocations, a pu garder un rang si élevé dans une cité qui ne lui avait ni ouvert le Capitole, ni donné de flamine spécial [6].

Au cours des cérémonies religieuses, le rituel, tel qu'il avait été réglé par les pontifes, prenait ses précautions contre les paroles de mauvais augure. Non-seulement il les

1) Fest., p. 238, s. v. *Parum*. Cf. J. Fallati, *Ueber Begriff und Wesen des römischen Omens und über dessen Beziehung zum römischen Privatrecht*. Tubingen, 1836.
2) Cic. *Divin.* I, 45 ; II, 40. Tac. *Hist.*, IV, 53.
3) Paul., p. 121, s. v. *Lacus*.
4) Voy. l'exemple de l'année 308 av. J.-C. pour les comices curiates. (Liv. IX, 20).
5) Ovid. *Fast.*, I, 178.
6) Cic. *Nat. Deor.*, II, Varr. ap. Augustin. *Civ. Dei*, VII, 9.

bannissait de ses formules, mais il voulait que l'officiant eût la tête couverte d'un voile et qu'on fît silence autour de lui [1], afin que nul présage fâcheux ne pût frapper ses oreilles ou ses regards. Au commencement du sacrifice, les hérauts criaient au peuple : *Favete linguis* [2], et, de peur que quelque imprudence ne fût commise, on couvrait avec le son des flûtes les bruits qui auraient pu compromettre la marche correcte de la cérémonie [3].

La divination ominale a donc reçu, de cette manière, une sorte de consécration officielle : elle a même pénétré dans l'art augural qui, comme nous le verrons plus loin, exigeait, pour la prise des auspices, le silence absolu et reconnaissait la valeur prohibitive des *dirae obstrepentes* ou bruits accidentels survenus pendant l'auguration. Cependant, elle n'a point pris rang parmi les méthodes divinatoires pratiquées par les augures, en ce sens que les signes fortuits n'ont jamais été considérés par eux que comme des influences perturbatrices et non comme des signes convenus de la volonté divine.

Ni les Romains, ni les Grecs, n'ont essayé d'établir une classification raisonnée des *omina*. Ils distinguaient simplement les *omina* favorables (*bona-fausta-accepta-laeta,*) et les défavorables (*mala-infausta-adversa-obscaena*). Il n'est pas facile, en effet, de dégager, dans ces caprices de l'imagination, le trait caractéristique sur lequel doit reposer une classification naturelle.

L'élément nécessaire de tous les présages fortuits, quel que soit l'objet extérieur ou le prétexte qui les fait naître, est le travail spontané de l'intelligence qui les trouve en détournant le sens des paroles entendues. Il faut donc distinguer deux cas; l'un dans lequel, les paroles entendues n'ayant aucun sens favorable ou défavorable, l'*omen* est, pour ainsi dire, créé de toutes pièces par l'observateur; l'autre, dans

1) Serv. *Æn.*, III, 407.
2) Cic. *Divin.*, II, 40. Plin., XXVIII, [2], 11. Paul., p. 88, s. v. *Faventia.*
3) Plin. *Ibid.* Cic. *Divin.*, I, 45. *Tuscul.*, IV, 2.

lequel le caractère de l'*omen* est déterminé par le caractère agréable ou triste des mots et des phrases d'où il est tiré.

Toutes les variétés de présages ominaux rentrent dans ces deux catégories. La première n'a point de limites ; elle peut contenir autant d'espèces de présages qu'il y a d'associations d'idées possibles, c'est-à-dire une diversité infinie qui échappe à toute règle générale. Les Romains ne se demandaient pas si l'esprit de l'observateur n'était pas éclairé par une lumière intérieure et si la même divinité qui posait l'énigme ne suggérait pas aussi la réponse. Rien ne garantissait la vérité du présage, et pourtant on y avait une confiance entière, parce que, une fois exprimé et accepté, vrai ou faux, il devenait lui-même la matière d'un *omen* de la seconde catégorie. Cette seconde catégorie satisfait mieux la raison ; la matière du présage y a déjà une valeur propre et l'interprétation n'en est point absolument arbitraire. Il arrive même parfois que les paroles entendues ont la forme que leur conservera l'interprétation, sous un déguisement qui suffit à les travestir. Tel est le fameux jeu de mots que Crassus, prêt à s'embarquer à Brundisium, eut le tort de ne pas comprendre. Pendant que son armée faisait les préparatifs de départ, un marchand de figues criait à tue-tête : « figues de Caunes (*Cauneas*) ! » ce qu'il eût fallu interpréter : « *Cave ne eas*, » garde-toi d'aller affronter les Parthes [1]. Au moment de partir pour la Macédoine, Paul-Émile entendit prophétiser la chute de Persée par sa petite fille qui pleurait la mort de son chat, appelé *Persa* [2].

Comme l'interprétation dépend, dans une certaine mesure, des données, on pouvait faire naître artificiellement des présages favorables. Ainsi, dans les cérémonies religieuses et civiles, les prières, les vœux, les acclamations, étaient formulés de manière à remplir l'esprit des auditeurs de pronostics heureux.

Nous avons cherché jusqu'ici à concentrer l'attention sur

1) Cic. *Divin.*, II, 40. Plin., XV, [19], 83.
2) Cic. *Divin.*, I, 46. Val. Max., I, 1, 5.

l'*omen* parlé, le seul qui réponde à ce terme pris dans son sens propre ; mais il faut au moins indiquer de loin le domaine indéfini qui reste encore à la divination ominale, en dehors des allusions fournies par le langage. «Si nous acceptons l'*omen* tiré des paroles, dit Cicéron, alors il nous « faudra observer et le heurt du pied, et la rupture d'une « courroie, et les éternuements [1]. » Sans doute. La superstition populaire ne connaissait point ces dédains philosophiques et tirait parti des incidents en apparence les plus insignifiants. Tout ce que la langue flexible des Grecs rangeait sous des titres divers et résumait au besoin dans le terme générique de *Symbolomancie* [2], tout ce que peut offrir de rapprochements imprévus l'inépuisable fécondité du hasard, se rassemble et se confond dans la divination ominale des Latins.

Les deux catégories proposées plus haut comme divisions pour les *omina* parlés, s'appliqueraient également bien aux autres présages fortuits. En effet, ou bien l'incident visé a un sens propre qui en règle l'interprétation, ou il ne signifie rien par lui-même. La part d'initiative laissée à l'observateur varie donc dans les mêmes proportions que pour les présages oraux.

Enfin, on pourrait ouvrir une classe à part pour les incidents fortuits qui servent de prétexte à des présages oraux et se trouvent modifiés par leur combinaison avec ceux-ci. Tout le monde connaît l'à-propos avec lequel Jules César, débarquant en Afrique, rassura ses soldats effrayés de l'avoir vu trébucher, en s'écriant : « Maintenant, je tiens l'Afrique ! » Julien se souvint de ce trait d'esprit qui devait servir encore à Guillaume le Conquérant. Un jour qu'il s'exerçait avec ses troupes à Lutèce, son bouclier se rompit et il ne lui resta dans les mains que la poignée : « Que personne n'ait peur ! s'écria-t-il. Je tiens ferme ce que j'avais en main [3]. » Le pré-

1) Cic. *Divin.*, II, 40.
2) Voy. *Hist. de la Divin.*, I, p. 119-122. 149.
3) Amm. Marc., XXI, 2, 2. Frontin avait déjà écrit là-dessus un chapitre intitulé *De dissolvendo metu quem milites ex adversis conceperint ominibus.* (*Strateg.*, I, 12).

sage fondé sur un incident fâcheux se trouve ainsi retourné en sens contraire par une interprétation qui n'aurait aucune valeur si elle était faite après coup, mais qui, en raison de sa spontanéité même, devient un *omen* supérieur au premier. La promptitude de la répartie lui donne le caractère fortuit, imprévu et impossible à prévoir, qui est l'essence même des *omina*.

L'usage finit par donner à ce terme technique une extension illimitée et on le trouve appliqué dans des cas où le hasard n'a que faire. Il désigne souvent cette influence, bonne ou mauvaise, attachée par la coutume à certains jours, à certains arbres, à certains animaux. C'est dans ce sens impropre que le rédacteur du Calendrier de Préneste emploie le mot, quand il défend de faire entrer dans le temple de Carmenta aucun *omen morticinum*[1]. Enfin, non content de comprendre sous ce vocable indéterminé tout ce qui n'était point classé sous un titre quelconque, on appela souvent *omen* le sens des prodiges et des auspices[2]. A plus forte raison pouvait-on désigner ainsi l'espèce particulière de présages fortuits dont il nous reste à parler, les présages cléromantiques ou *Sorts*.

§ II. — LES SORTS.

En parlant de la cléromancie hellénique, nous avons eu occasion de remarquer combien certains procédés de la divination par les *Sorts* diffèrent peu des présages fortuits tirés du langage[3]. C'est, de part et d'autre, la parole humaine conduite par le hasard providentiel et donnant, par voie d'allusion aux circonstances présentes, des clartés soudaines, des révélations que le travail de l'observateur fait sortir des mots les plus insignifiants. Seulement, dans la divination par les sorts, la parole est écrite, ou le hasard l'écrit avec des lettres mises à sa disposition, et la spontanéité de l'être parlant est

1) Kal. Praenest., 11 *Jan.*
2) Serv., *Æn.*, III, 246; IV, 340.
3) Voy. *Hist. de la Divin.*, I, p. 195. Sur *sortes* = *oracula* cf. *Hist. de la Divin.* II, p. 228.

remplacée par une agitation mécanique. Cette opération, voulue par l'observateur, introduit pourtant entre les *omina* et les *sorts* une différence considérable qu'avait soin de relever la théologie augurale. Tandis que les premiers sont des signes qui s'offrent d'eux-mêmes (*oblativa*), et touchent de près aux prodiges, les seconds sont des signes obtenus après demande (*impetrita*), par voie d'expérimentation, et ressemblent, sous ce rapport, aux auspices. En un mot, le hasard produit librement les uns; il est lié, pour les autres, à certaines conditions établies à l'avance.

La langue des sorts est nécessairement plus pauvre, moins souple, moins fertile en surprises que celle des *omina ;* elle ne dispose que de moyens restreints, connus à l'avance, et ses indications ne s'adaptent pas sans effort aux circonstances. En effet, l'*omen* ne s'impose pas à l'attention ; souvent même, on ne lui reconnaît qu'après coup, et trop tard pour en profiter, le caractère fatidique; par conséquent, celui qui en tire parti le fait spontanément, comme d'instinct, tandis que celui qui consulte les *sorts* attend d'eux une réponse et s'ingénie à mettre cette réponse en rapport avec sa demande.

Mais, d'autre part, les sorts, attachés à des objets palpables, consultés suivant un rite défini que quelques cérémonies suffisaient à rendre solennel, et en un lieu consacré, étaient mieux faits pour donner satisfaction au sentiment religieux qui, dans les pratiques divinatoires, s'ajoute à la curiosité. Les rustiques populations du Latium, qui n'avaient pas su fixer dans un oracle les révélations de Faunus, parce que ces révélations n'avaient point d'instrument matériel, firent, avec les *sorts*, des oracles véritables, les seuls qu'ait enfantés le sol de l'Italie.

On peut adjuger à la divination italique les sorts de Cære, la patrie des « cérémonies » romaines et ceux de Falèries. Cære était une vieille cité pélasgique (Agylla), et Falèries une ville à demi-sabine. Elles avaient été conquises par les Etrusques, mais avaient gardé quelque chose de leurs rites nationaux.

Les sorts qu'elles possédaient ne nous sont connus que par les incidents prodigieux dont ils furent l'occasion. C'étaient des tablettes réunies en faisceau par des bandelettes et portant des inscriptions qui devenaient prophétiques par le seul fait qu'elles étaient tirées au sort. En 218, à Cære, et l'année suivante, à Falèries, les sorts parlèrent spontanément. Ceux de Cære furent trouvés dégagés du lien qui les groupait [1], et comme sans doute on n'avait pas su distinguer l'avertissement que portait avec lui ce désordre surnaturel, le même prodige, renouvelé à Falèries, s'était complété par la chute d'un sort isolé, lequel portait cette phrase facile à comprendre au moment où Hannibal approchait de Trasimène : « Mars brandit son dard [2]. »

Ces deux oracles n'apparaissent qu'à cet instant dans l'histoire, à moins qu'on ne veuille identifier avec l'un d'eux ce problématique « oracle de Téthys, » qu'envoie consulter en Etrurie le roi albain Tarchétius [3]. Il ne serait pas impossible d'arriver à identifier les divinités, d'ailleurs inconnues [4], auxquelles était confiée la garde des sorts de l'Etrurie avec la Fortune, et celle-ci avec Téthys, qui doit être, comme son époux l'Océan, « l'origine de toutes choses; [5] mais il est plus facile encore de négliger un renseignement sans garantie, emprunté à un récit que Plutarque lui-même trouve ridicule. Nous n'avons donc rien de plus à dire sur l'origine évidemment archaïque de ces sorts, qui sont antérieurs peut-être à l'invasion des Rasènes en Toscane.

La légende prénestine croyait savoir, au contraire, d'où

1) Liv. XXI, 62. Cf. Sidon. Apollin. *Carm.*, IX, 187.
2) Liv., XXII, 1. Plutarch. *Fab.*, 2.
3) Τηθύος ἐν Τυῤῥηνίᾳ χρηστήριον. (Plutarch. *Romul.*, 2.) Klausen (*Aeneas*, p. 772) propose l'explication suivante. Mater Matuta, honorée à Pyrgi (le port de Cære), ressemble à la Fortune mère de Préneste, nourrice de Jupiter. Les Phocéens qui fréquentaient Pyrgi ont pu l'identifier avec Leukothéa, leur patronne, et Leucothéa même à Téthys qui, en qualité de nourrice de Junon (Hom. *Iliad.* XIV, 202. 302) est un équivalent à peu près exact de Matuta et de Fortuna. L'oracle de Téthys serait donc celui de Cære.
4) Peut-être *ces deux Tenitae* dont parle Paul Diacre (p. 368, s. v. *Tenitae*) *sortium deae, dictae quod tenendi haberent potestatem* ou plutôt ainsi nommées de la bandelette (*taenia*) qui entourait ou enfilait les sorts.
5) Hom. *Iliad.*, XIV, 246.

venaient les sorts qui faisaient la gloire de Préneste. Pour mieux affirmer le droit inaliénable de la cité pélasgique sur ces précieux instruments de divination, elle les faisait sortir des entrailles mêmes du sol. « Voyons, dit Cicéron, ce qu'on dit de la découverte de ces sorts fameux. Les archives des Prénestins affirment qu'un citoyen honorable et distingué, Numérius Suffucius, recevait, dans des songes répétés et, sur la fin, menaçants, l'ordre d'entailler un rocher en un certain endroit. Effrayé par ces visions, il brava les railleries de ses concitoyens et se mit à l'œuvre. On vit alors s'élancer par la brèche des sorts qui portaient, gravés sur bois de chêne, les caractères de l'alphabet primitif. Ce lieu forme aujourd'hui un enclos consacré près du sanctuaire de Jupiter Enfant, qui est représenté à côté de Junon, sous les traits d'un nourrisson à la mamelle, dans le giron de la Fortune, chaste objet du culte des matrones. Au même moment, au lieu où s'élève maintenant le temple de la Fortune, un olivier laissa échapper, dit-on, des ruisseaux de miel, et les haruspices déclarèrent que ces sorts jouiraient d'une immense réputation. Sur leur ordre, on fit avec l'olivier un coffre et l'on y déposa les sorts que l'on tire aujourd'hui, sur l'invitation de la Fortune[1]. »

La divinité qui présidait à l'oracle était, sous les traits de *Fortuna Primigenia*, la mère commune des dieux et des hommes, la Terre, être primordial, « support[2] » et origine de l'univers entier, dont les multiples attributs s'éparpillent en sens divers et qui, même réduit à l'état d'être abstrait, identique avec la Destinée, est encore, comme tel, antérieur au plus glorieux des couples divins bercé sur ses genoux. Le culte de la Fortune, qui fut introduit à Rome par Servius Tullius, est un des plus anciens que l'on signale

1) Cic. *Divin.*, II, 41.
2) Le nom de *Fors*, *Fortuna*, pourrait être rapporté au radical de *fer*-φέρω pris dans le sens de *porter* quand il s'agit de la Terre, d'*apporter* quand le concept du Destin se substitue au type primitif (Cf. *Feronia*, *Furina*, etc.). Sous le nom d'*Ops*, source de la richesse, la Terre se rapproche de la Fortune, surtout de cette Τύχη de Thèbes qui portait Plutus sur ses genoux (Pausan., IX, 16, 2.)

dans les religions de l'Étrurie, de la Sabine, de l'Ombrie et du Latium. Le titre de *Primigenia* que porte la Fortune de Préneste indique assez la haute antiquité que la tradition reconnaissait à ce type divin, et, par surcroît, à son culte. Aussi Jupiter lui-même, le « dieu père, » n'était-il à Préneste qu'un enfant suspendu encore au sein maternel.

Cependant, si la Fortune tenait le premier rang dans son temple, Jupiter-Enfant n'était pas exclu de toute participation aux agissements de l'oracle. Ceux qui venaient consulter les sorts lui rendaient hommage, et il est même probable qu'avec le temps et le progrès des idées religieuses, les rôles se trouvèrent intervertis. Jupiter, assimilé au Zeus des Grecs, omniscient et premier auteur de toute révélation, dut être considéré comme le véritable directeur des sorts. Le jour des consultations publiques, les magistrats de Préneste lui immolaient un veau [1], et, dans des inscriptions qui ne datent, il est vrai, que du IIIe siècle de notre ère, on le trouve qualifié d'*Arkanus* [2], ou dieu de l'arche (des sorts). La Fortune aurait été, dans ce système, la dispensatrice des révélations de Jupiter.

En tout cas, la Fortune était bien la gardienne des sorts et l'on ne devait y toucher, dit Cicéron, que « sur son invitation [3], » c'est-à-dire que les consultants devaient, au préalable, obtenir l'assentiment de la déesse. Cette épreuve préliminaire se retrouve dans les rites des oracles grecs, et pouvait consister simplement en un sacrifice dont l'efficacité était appréciée suivant les règles ordinaires; mais la foi latine aimait les signes évidents et il est à croire qu'à Préneste, comme à Antium, l'agrément de la déesse était manifesté par un mouvement de sa statue [4]. On faisait alors remuer et tirer de l'arche, par la main d'un enfant, les planchettes miraculeuses [5].

1) Kal. Praenest., III, *Id. April.*
2) Orell., 2391. 3045. On voit se produire quelque chose d'analogue à Dodone où la révélation de Zeus remplace, ou tout au moins prime la révélation tellurique, Gaea disparaissant derrière le type plus jeune de Dioné.
3) Cic. *Ibid.*
4) Voy. ci-dessous.
5) Cic. *Ibid.*

L'oracle ne s'ouvrait pas en tout temps, ni pour tout le monde. La Fortune pouvait toujours accueillir, à son gré, les consultations extraordinaires; mais il n'y avait de consultation publique, régulière, qu'une fois l'an, au mois d'avril[1]. On célébrait alors, en l'honneur de la Fortune et de Jupiter, une fête de deux jours, et la déesse décidait elle-même lequel de ces deux jours devait être affecté au service de l'oracle[2].

Les Romains virent longtemps d'un œil d'envie la vogue de l'oracle prénestin. Ils avaient bien chez eux des Fortunes de toute espèce, décorées d'épithètes variées, mais pas une à qui on pût demander des révélations. Aussi hésitaient-ils entre leur foi qui les attirait à Préneste, et la crainte d'ajouter encore à l'orgueil d'une cité rivale. L'Etat ne prétendait point gêner la dévotion des particuliers, mais lorsque, dans la première guerre punique, le consul Lutatius Cerco (241) voulut consulter les sorts de Préneste, il en fut empêché par une décision du Sénat, lequel estimait « qu'il fallait administrer la république sous les auspices nationaux et non pas sous des auspices étrangers[3]. »

Le Sénat changea d'avis durant la seconde guerre punique. Il jugea prudent de ne pas tenir rigueur à une Fortune qui protégeait visiblement ses adorateurs, comme on l'avait vu à la belle défense de Casilinum (216), où les Prénestins avaient lassé la patience d'Hannibal[4]. Désormais, les magistrats romains et les ambassadeurs ou princes étrangers purent aller prier et sacrifier à Préneste pour le salut du peuple romain. En 204, le consul P. Sempronius Tuditanus, au moment de livrer bataille à Hannibal, voua à Fortuna Primigenia un temple qu'il construisit, en effet, sur le Quirinal[5].

1) Ces usages se retrouvent dans les rites de l'oracle de Delphes.
2) Kal. Praenest. *Ibid.*
3) Val. Max. *Epit.*, I, 3, 2. M. E. Fernique a retrouvé, en 1877, à Préneste, une inscription ainsi conçue : C · LVTAVIVS CERCO Q(uaestor) (*Rev. archéol.*, avril 1778).
4) Liv. XXIII, 19.
5) Liv. XXIX, 36; XXXIV, 53.

La guerre sociale et la guerre civile entre Sylla et le parti de Marius causa, à Préneste et à son oracle, de grands dommages matériels. Marius le Jeune s'y étant enfermé, la ville fut prise d'assaut par Sylla et le temple ne fut sans doute pas épargné. Mais Sylla, qui aimait à se donner pour le favori de la Fortune, répara ce tort involontaire. Le temple fut restauré et orné d'un pavé en mosaïque d'invention nouvelle[1]. C'est sans doute à la même époque que la statue de la Fortune reçut cette dorure magistrale dont le souvenir resta dans l'industrie des batteurs d'or[2].

Restaurer le temple était facile, mais le scepticisme commençait à faire le vide autour de cette statue si bien dorée. Il y avait longtemps que le spirituel railleur Carnéade avait plaisanté sur la bonne fortune des gens qui trouvent la Fortune à Préneste[3], et ce ton était devenu celui de la bonne compagnie. A défaut de dialectique, disait Cicéron, « le bon sens ordinaire a déjà percé à jour cette espèce de divination. La beauté du temple et l'antiquité de l'institution, conservent encore au sort de Préneste une certaine notoriété, et cela dans les basses classes; car, quel est le magistrat ou l'homme marquant qui a recours aux sorts? » Le philosophe demandait « comment ces sorts ont-ils été placés en cet endroit? Qui a coupé ce bois, l'a raboté et gravé? » et la foi de l'ignorant s'en allait au contact de cette incrédulité. Les moins curieux de philosophie se souvenaient que la Fortune avait bien mal protégé ses adorateurs contre les vengeances de Sylla. On sentait venir le déclin de cette vieille renommée. Strabon dit simplement, en parlant de Préneste : « Là, est ce temple de la Fortune, si fameux par ses oracles[4]. » Des clientes comme la Cynthie de Properce[5] ne suffisaient pas à ramener les beaux jours d'autrefois.

1) Plin. XXXVI, [25], 189. Pour tous détails sur le T. de la Fortune et ses ruines, voy. le livre de E. Fernique, *Étude sur Préneste, ville du Latium*. Paris, 1880.
2) Plin. XXXIII, [3], 61.
3) Cic. *Divin.*, II, 41.
4) Strab., V, 3, 11.
5) Propert. *Eleg.*, II, 32, 2.

Mais, comme nous avons eu souvent occasion de le remarquer, le scepticisme général qui, aux abords de l'ère chrétienne, frappe de langueur tous les instituts mantiques, ne fut qu'une halte entre deux périodes de foi. Le rationalisme philosophique n'avait triomphé un instant des mythes nationaux que pour succomber à son tour sous le débordement des superstitions apportées dans le monde gréco-romain par tous les peuples d'alentour. Bientôt des rites nouveaux réveillent les imaginations assoupies, et parfois les vieux cultes eux-mêmes reprennent vigueur.

Déjà, sous le règne de Tibère, l'oracle de Préneste était assez fréquenté pour inquiéter le prince, qui ne craignait rien tant que les complots suggérés et encouragés par des prophéties. Pendant une grave maladie qui le retint quelque temps dans les environs [1], Tibère soupçonna ou peut-être apprit que l'on posait à la Fortune des questions indiscrètes. Un jour, il fit mettre les scellés sur l'arche des sorts et apporter le tout à Rome ; mais quand il ouvrit le coffre, les sorts avaient disparu et ne redevinrent visibles que l'arche une fois reportée dans le temple. Effrayé d'un prodige qu'aurait pu lui expliquer un disciple de Carnéade, il cessa de rien entreprendre contre la « majesté des sorts Prénestins [2]. » Domitien, superstitieux et timoré, allait, au commencement de chaque année, se recommander à la Fortune de Préneste qui « lui fit chaque fois une réponse encou« rageante et toujours la même, sauf la dernière année où le « sort rendu fut des plus lugubres et parlait de sang [3]. L'oracle se maintint en crédit dans les siècles suivants, renouvelant au besoin ses procédés pour les accommoder au goût du jour. A une époque où l'*Enéide* passait moins pour un chef-d'œuvre humain que pour un livre inspiré et où les « Sorts virgiliens » étaient à la mode, la Fortune se servit, pour répondre, des vers de Virgile. Elle appliqua à Alexandre

1) GELL., XVI, 13.
2) SUET. *Tiber.*, 63.
3) SUET. *Domit.*, 15.

Sévère, menacé par la jalousie de son terrible cousin Héliogabale, le mot mélancolique d'Anchise : « Si tu parviens à forcer la rigueur des destins, tu seras Marcellus ! [1] »

Des inscriptions, ayant appartenu à des ex-votos, attestent que vers ce même temps, le culte de Fortuna-Primigenia était toujours en honneur [2]. Au-delà, l'histoire perd la trace de cette vieille renommée, mais elle la suit assez loin pour constater que l'oracle prénestin s'est défendu contre l'oubli plus longtemps que l'oracle rival d'Antium.

La Fortune d'Antium avait eu pourtant son moment de vogue, moment dont le souvenir est resté impérissable dans les vers d'Horace. A celle qui n'avait été, durant de longs siècles, que la protectrice d'un nid de pirates, le poète demande d'étendre sa protection sur Auguste et les armes romaines, jusqu'aux confins de l'Univers [3]. Cette Fortune idéale et abstraite, devant laquelle tremblent toutes les nations, ne ressemble guère au couple des deux Fortunes sœurs qui rendaient des oracles à Antium. Il est inutile de chercher si ces deux personnifications de la Fortune ont été associées par la fusion de deux cultes distincts ou si ce sont deux aspects séparés par l'analyse. L'une pouvait être belliqueuse et l'autre pacifique, mais toutes deux présidaient aux sorts divinatoires et Martial les appelle, à ce point de vue, « les sœurs véridiques [4]. »

A vrai dire, nous sommes mal renseignés sur la façon dont elles rendaient leurs oracles. Macrobe compare les rites d'Antium à ceux de l'oracle d'Héliopolis, où la statue du Soleil était portée en grande pompe et dirigeait elle-même ses porteurs : « de même, dit-il, nous voyons, à Antium, les « statues des Fortunes se déplacer pour rendre des ora-

1) Lamprid. *Alex. Sever.*, 4.

2) *Bullet. dell' Instit. di Corr. archeol.*, 1857, p. 71. 1859, p. 22. Wilmanns, 1800.

3) Hor., *Od.*, I, 35.

4) Martial. V, 1, 3. Cf. Orelli, 1738-1740. Stace (*Silv.*, I, 3, 79) paraît croire que la Fortune est également double à Préneste. Ce doit être une confusion opérée dans son esprit par le souvenir d'Antium et favorisée par l'association de Fortuna Primigenia avec Junon.

« cles [1] ». Cette méthode fait bien au hasard la part qui lui revient dans tous les oracles de la Fortune, mais elle n'eût point donné des *sorts*, tels qu'on les entendait en Italie, et d'ailleurs, elle est trop fétichiste pour être issue des religions italiques. Il est probable que ces mouvements imprimés aux statues avaient pour but de leur faire désigner automatiquement des sorts étalés devant elles ou mis à leur portée par un moyen quelconque.

Antium, plusieurs fois vaincue et humiliée par les Romains, qui ornèrent leur tribune avec les éperons (*rostra*) de ses vaisseaux, était, sous l'empire, un lieu de plaisance, couvert d'élégantes villas. Les riches particuliers, et même les Césars, y venaient respirer un air dont on vantait la salubrité. On ne pouvait se sentir plus à l'aise que sous la protection de la Fortune et d'Esculape. Car Esculape y avait aussi un temple et peut-être un oracle.

Les sorts d'Antium durent à ces circonstances quelques consultations d'éclat. L'ode d'Horace paraît avoir été composée à l'occasion d'une visite faite par Auguste au sanctuaire. Caligula fut averti par les Fortunes, « de se méfier de Cassius [2], » ce qui aurait causé la perte du proconsul d'Asie, Cassius Longinus, si le poignard de l'obscur Cassius Cherea ne fût intervenu à temps. Quelques ex-votos [3] et le texte de Macrobe, cité plus haut, sont les seuls débris de l'histoire postérieure de l'oracle.

Des tablettes de bronze oblongues, percées d'un trou qui permettait de les enfiler dans une cordelette, à la façon des sorts étrusques, et portant des réponses banales, rédigées en latin archaïque, sur un rhythme approchant de l'hexamètre, nous ont conservé un spécimen de ces sorts sur lesquels vivaient les oracles italiques [4]. Les uns ont

1) Macrob. *Sat.*, I, 23, 13.
2) Suet. *Calig.*, 57.
3) Orelli, 1738-1740.
4) Ces sorts, au nombre de 17, se trouvent dans le recueil d'Orelli (2485) et insérés, sous une forme plus correcte, par Th. Mommsen, dans le premier volume du *Corpus Inscr. Latin*, p. 267-270. Ce sont des banalités formulées

cru reconnaître dans ces textes les sorts prénestins, d'autres, les sorts d'Antium; le dernier éditeur, se fondant sur le fait qu'ils ont été trouvés à une assez faible distance de Padoue, en fait hommage à un troisième oracle cléromantique, celui de la fontaine Aponine, ou fontaine de Géryon, près de Padoue [1].

Patavium, qu'on disait fondée par le Troyen Anténor, était assez riche en légendes grecques pour que l'on ne s'étonne pas d'y rencontrer le souvenir de Géryon, ou plutôt la trace d'Hercule, le ravisseur de ses bœufs. Hercule y était passé deux fois, poussant devant lui ce troupeau légendaire, et, comme les sources thermales avaient été en tous lieux ouvertes par la main bienfaisante d'Hercule, c'est à lui sans doute que les Padouans se croyaient redevables des eaux médicinales de la fontaine Aponine [2].

Cette fontaine n'avait pas seulement des vertus médicinales. Une coutume, conforme aux idées de la race pélasgique qui, partout, faisait de l'eau l'instrument ou le véhicule de la divination, y avait installé un oracle cléromantique, régi par un

en un style qui imite tant bien que mal la langue d'Ennius, avec force solécismes et fautes de quantité. Les voici, à titre de curiosité :

1. *Corrigi vix tandem quod curvum est factum crede.*
2. *Credis quod deicunt, non sunt ita, ne fore stultu'.*
3. *De incerto certa ne fiant, si sapis, caveas.*
4. *De vero falsa ne fiant, judice falso.*
5. *Est equos perpulcer, sed tu vehi non potes istoc.*
6. *Est via fertilium... qua vi... sequi non est*
7. *Formidat omnes, quod metuit, id sequi satius est.*
8. *Homines multi sunt, credere noli.*
9. *Hostis incertus de certo nisi caveas.*
10. *Jubeo et uti, si sic fecerit, gaudebit semper.*
11. *Laetus lubens petito quod dabitur, gaudebis semper.*
12. *Non sum mendacis quas dixti consulis stulte.*
13. *Nunc me rogitas, nunc consulis, tempus abit jam.*
14. *Permultis prosum, ubei profui, gratia nemo.*
15. *Postquam ceciderunt sei sum, consulis tunc me.*
16. *Quod fugis, quod jacias, tibi quod datur spernere nolei.*
17. *Qui petis post tempus consilium, quod rogas non est.*

1) Aujourd'hui *Abano*.

2) Sur la fontaine Aponine, autrement dit, la source Aponus (ἄ-πονος *qui supprime la douleur*), voy. LUCAN. *Phars.*, VII, 193. MARTIAL., VI, 42. SIL. ITAL., XII, 218. CLAUDIAN., *Idyll.* VI (*Aponus*). CASSIOD., *Var.* II, 39. Le nom paraît être d'origine grecque et avoir été latinisé par l'instinct populaire en *Aponinus*, ou mieux encore, *Apenninus*, qui offrait un sens connu.

dieu local, Jupiter Aponus ou Apenninus, appelé aussi Jupiter consultant (*consul* ou *consulens*) [1].

Cet oracle, quelle qu'ait été la date de sa fondation, jouissait d'une certaine notoriété au temps d'Auguste, car Tibère, allant en Illyrie, s'y arrêta et s'y laissa prédire sa grandeur future. Tout ce que nous savons des méthodes divinatoires employées à Padoue tient dans ces quelques lignes de Suétone : « Tibère, allant consulter l'oracle de Géryon, tira un sort qui « lui disait d'aller, en guise de consultation, jeter dans la « fontaine d'Aponus des dés en or ; il arriva que les dés jetés « par lui amenèrent le maximum de points et, de nos jours « encore, on les voit sous l'eau [2]. »

Il ressort de cette anecdote que l'oracle de Géryon était distinct de la fontaine, et que celle-ci était utilisée par l'oracle lui-même pour des consultations hydromantiques. Nous avons constaté, en parlant des usages grecs, que l'hydromancie ordinaire, celle qui n'a point recours aux enchantements magiques, n'est qu'une variété de la divination par les sorts [3]. On peut voir, dans une scène que Plaute a empruntée à Diphile, les amants de Casina mettre en loterie les faveurs de la belle et y jeter des sorts dans un seau d'eau [4]. On racontait en Grèce que les Héraclides avaient tiré au sort les trois villes de Messène, Sparte et Argos, avec des boules de terre durcie, et que les boules des rivaux de Cresphonte s'étaient fondues dans l'eau [5]. Tibère avait, de la même façon, joué aux dés l'héritage d'Auguste et l'avait emporté sur la chance contraire. On peut donc supposer que l'oracle dit de Géryon faisait d'abord tirer un sort qui réglait le mode de consultation et que la consultation définitive avait lieu à la fontaine Aponine.

L'incident rapporté par Suétone ne paraît pas avoir fait grand bruit : Lucain, Martial, Silius Italicus, parlent des eaux

1) Vopisc. *Firmus*, 3.
2) Suet. *Tiber.*, 14.
3) Voy. *Hist. de la Divin.*, I, p. 189.
4) Plaut. *Casin.*, II, Sc. 4-5.
5) Pausan. IV, 3, 5.

thermales d'Aponus sans dire un mot de l'oracle. Quand on retrouve sa trace à la fin du troisième siècle, il a, comme la Fortune de Préneste, échangé ses vieux sorts démodés contre les textes virgiliens. Lorsque Claude le Gothique le consulta, après quelques autres, pour savoir combien de temps il régnerait, l'oracle répondit : « Jusqu'à ce que le troisième été l'ait vu régnant sur le Latium. » Quant à la postérité de l'Empereur, « à ceux-là, dit le sort, je n'impose ni temps, ni limites. » La destinée de Quintilius, frère de Claude, que celui-ci songeait à se donner pour collègue, devait ressembler à celle de Marcellus : « les destins ne feront que le montrer à la terre[1]. » Aurélien, qui voulait grouper autour de son dieu Soleil les emblèmes de tous les autres cultes, eut l'idée de transporter les sorts Aponins, avec Jupiter-Consultant, dans le superbe temple qu'il édifiait sur le Quirinal[2]. Rome aurait ainsi été dotée d'un oracle où le zèle religieux de l'empereur aurait attiré la clientèle. Nous ne saurions dire si Aurélien mit son dessein à exécution. Il est possible qu'il en ait fait assez pour détruire l'oracle de Géryon sans avoir eu le temps d'installer celui du Quirinal. Claudien et Cassiodore, un païen et un chrétien, mentionnent ou décrivent la fontaine Aponine sans faire allusion à ses vertus fatidiques.

La source patavine n'était pas le seul oracle hydromantique que possédât l'Italie impériale. Le fleuve Clitumnus, à qui Virgile semble ne reconnaître que la propriété de blanchir le pelage des troupeaux[3], était un dieu dispensateur de sorts prophétiques. Pline le Jeune emploie les plus fines couleurs de son style précieux pour peindre ces beaux lieux, ces eaux cristallines où se reflète l'image mouvante des frênes et des peupliers, et le vieux sanctuaire qui décore ce coquet paysage : « Là se voit Clitumnus lui-même, vêtu de la prétexte ; des « sorts attestent la présence de la divinité et son pouvoir « fatidique. » Tout un monde de baigneurs et d'âmes conso-

1) Treb. Poll. *Claud.*, 10. Les vers dans l'*Énéide*, I, 265. 278 ; VI, 669.
2) Vopisc. *Firmus*, 3.
3) Virg. *Georg.*, II, 146.

lées avait passé par là et inscrit, « sur toutes les colonnes, sur tous les murs, » l'éloge du dieu [1].

Les rites employés à la fontaine de Padoue pouvaient s'appliquer là sans changement notable. En fait de consultations historiques, nous ne connaissons que celle de Caligula qui, « étant allé à Mevania, pour visiter le bois et le fleuve de « Clitumne, y reçut le conseil de compléter le corps de Bataves « qui composait sa garde [2]. » Là-dessus, Caligula partit en toute hâte pour la Germanie, d'où il revint plus vite encore, pour triompher des figurants qu'il avait apostés et battus à heure fixe. L'oracle de Clitumnus est de moitié dans ces ridicules exploits, si l'on suppose que les prophètes prévoient les conséquences de leurs conseils, et c'est la seule part que, faute de renseignements, nous puissions lui faire dans l'histoire de la divination.

En somme, les *sorts* de l'Italie tiennent bien peu de place à côté des mantéions helléniques. Ils représentent une divination facile, mais triviale et qui a pu se glisser jusque dans les sanctuaires de Dodone et de Delphes sans y perdre sa grossièreté native. Le perfectionnement même de leur méthode tendit à les rendre inutiles. Pendant longtemps, leur puissance fatidique resta attachée à des amulettes miraculeuses; puis, on jugea que le hasard providentiel pouvait tout aussi bien trouver ses allusions révélatrices dans des phrases gravées de main d'homme; enfin on livra au caprice de cette exégèse mystique les œuvres d'Homère et de Virgile. Mais, ces œuvres étant du domaine public et le hasard pouvant conserver en tous lieux sa clairvoyance, il n'était plus nécessaire d'aller chercher dans un lieu déterminé des ressources que l'on trouvait partout. Les oracles cléromantiques, en raison même de la facilité avec laquelle leurs procédés se détachaient de leur lieu d'origine, ne purent atteindre, ni en Grèce, ni en Italie, à la haute fortune de certaines méthodes

1) Plin. *Epist.*, VIII, 8.
2) Suet. *Calig.*, 43.

rivales, fixées au sol et tenues ainsi en dehors de l'usage vulgaire.

Les sorts italiques ont eu sur ceux de la Grèce cet avantage qu'ils n'avaient point à lutter contre la concurrence d'autres instituts indigènes. Ils sont restés les seuls oracles de la péninsule et l'on s'en aperçoit encore à l'habitude qu'ont les auteurs latins de désigner même les oracles helléniques par le nom de *sortes*.

(*La fin au prochain numéro.*)

A. BOUCHÉ-LECLERCQ.

HISTOIRE DU CULTE CHEZ LES HÉBREUX

D'APRÈS J. WELLHAUSEN [1]

PREMIÈRE PARTIE

L'UNITÉ DU SANCTUAIRE

ET LES LIEUX CONSACRÉS AU CULTE

L'unité de sanctuaire était passée dans le Judaïsme des environs de l'ère chrétienne à l'état de dogme, aussi bien que l'unité divine. Elle était cependant le fruit d'un long développement dont les livres de l'Ancien Testament permettent de reconstruire les différentes étapes avec toute la sûreté désirable.

I

Dans la période la plus ancienne de l'histoire israélite il ne se trouve point trace d'un sanctuaire exclusivement autorisé. Les livres des Juges et de Samuel ne mentionnent guère de localités de quelque importance dans l'histoire sans y placer un autel et des sacrifices. Dans cette multiplicité des lieux de

1) D'importantes questions relatives au développement religieux chez les Israélites sont subordonnées à l'opinion que l'on professe sur l'antiquité respective des documents dont la réunion a formé le Pentateuque, autrement dit les livres de Moïse. Ces documents, au gré des critiques les plus récents et les plus autorisés, sont au nombre de trois : l'écrit *élohiste* qui comprend la plus grande partie des dispositions législatives contenues aux livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, l'écrit *jéhoviste* auquel se rattache la majeure partie du livre de la Genèse et l'écrit *deutéronomique* constitué particulièrement par le livre de ce nom. On s'accorde généralement à placer la composition du document deutéronomique à la fin du VIIe siècle avant notre ère, et celle du document *jéhoviste* au VIIIe ou IXe siècle, c'est-à-dire un siècle et demi ou deux auparavant. Mais de graves divergences éclatent sur la position qu'il convient d'assigner au document *élohiste*, lequel nous appellerons de préférence le *code sacerdotal*, d'après la nature significative de son contenu. D'après une vue qui est défendue avec résolution par de nombreux exégètes, ce document serait le plus ancien des trois et remonterait soit à l'époque de David, soit au moment du schisme des dix tribus. L'ordre serait donc le suivant : d'abord le document sacerdotal, puis le jéhoviste, puis le deutéronomique. D'autre part une opinion qui, lors de ses débuts, il y a quelque quarante ans, fut assez mal accueillie se prévaut, depuis quelques années, de l'assentiment de critiques éminents, tels que MM. Graf, Reuss,

culte on peut voir tout d'abord un héritage de la civilisation cananéenne antérieure à l'invasion de la Palestine par les Hébreux. L'usage des Hauts-Lieux ou Hauteurs (Bamoth) appartient aux précédents occupants (Deut. XII, 2, 30, Nombres, XXXIII, 52; Exode, XXXIV, 12 suiv.) et ne tarde pas à passer aux nouveaux possesseurs du sol. En certains cas, comme à Sichem et à Gabaon, la transition s'opère presque en pleine lumière de l'histoire. Quelques autres antiques lieux de culte israélites, plus tard rangés parmi les villes assignées aux Lévites, trahissent encore par leurs noms leur origine : de ce nombre sont Bethshémesh ou Ir-Hérès, ce qui signifie la ville du Soleil et Ashtaroth Karnaïm, Astarté aux deux cornes. La tradition populaire à son tour a conservé, sous la forme qui lui est propre, et à l'égard de quelques sanctuaires particulièrement fameux, le souvenir d'une origine antérieure à la conquête. Les récits de la Genèse nous représentent les autels de Sichem, de Bethel, de Béerséba comme remontant aux patriarches ; cela signifie qu'on les avait trouvés lors de la prise de possession du pays.

A leur tour les Hébreux ne se faisaient nul scrupule d'ériger de nouveaux sanctuaires. Les premiers points du pays

Kuenen. D'après cette opinion, l'écrit élohiste-sacerdotal serait le plus récent des trois et daterait, soit du temps de l'exil soit de l'époque de la restauration jérusalémite. On comprend fort bien que de la disposition diverse adoptée pour le classement chronologique des données renfermées dans ces trois documents, résulte une singulière diversité dans la manière d'exposer le développement religieux des Hébreux. Selon que le code sacerdotal, rigide et minutieux, tel que nous l'offrent les livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, est considéré comme datant du Xe siècle avant l'ère chrétienne, c'est-à-dire comme appartenant à la partie ancienne de l'histoire israélite, ou comme couronnant l'œuvre des quatre ou cinq siècles qui précédèrent la déportation babylonienne, l'aspect de l'histoire israélite est modifié du tout au tout. M. Wellhausen, en entreprenant la publication d'une histoire d'Israël (*Geschichte Israels*, Tome I, 1878) a cru devoir, avant tout, vider cette question; à nos yeux il l'a fait d'une façon décisive. Pour cela il a confronté les données sur le culte et la tradition israélites empruntées aux livres historiques et prophétiques de la Bible avec le tableau de l'état religieux et politique des Hébreux tel que nous le donnent successivement les trois écrits ci-dessus nommés. Il a établi ainsi de la façon la plus solide, le caractère récent du *code sacerdotal* ou écrit élohiste par rapport, tant au Deutéronome qu'à l'écrit jéhoviste. Nous résumerons les parties de son remarquable travail qui ont trait au culte. Elles contiennent un grand nombre de choses nouvelles et rajeunissent un sujet qu'on aurait pu croire épuisé.

M. V.

où ils s'établirent fortement. Guilgal, Silo, deviennent aussitôt des centres religieux; d'autres villes, momentanément mises au premier rang, Ophra, Rama, Nob, Guibea, sont dans le même cas. A côté de ces lieux de culte proprement dits, partout où le besoin s'en fait sentir, un autel se dresse pour recevoir des victimes. Après l'affaire de Micmash, Saül, voyant que le peuple affamé se jetait sur la viande sans prendre soin d'en faire écouler le sang, dispose un autel où chacun doit amener son bœuf ou son mouton. Cet exemple est caractéristique, parce qu'il montre que la défense de manger de la chair sans en offrir à Dieu le sang rendait nécessaire la multiplicité des autels en un temps où le peuple n'était pas réduit à un territoire exigu (Deut. XII, 20). Pour satisfaire à cette prescription, il fallait pouvoir sacrifier, autrement dit, égorger partout où l'on se trouvait.

On comprend fort bien que ces nombreux sanctuaires ne fussent pas mis sur le même pied. A côté de ceux que fréquentaient les seuls habitants de la localité, il en était d'autres où l'on venait en pèlerinage, et quelquefois de fort loin. A la fin de la période des Juges, le sanctuaire de Silo semble avoir étendu son influence jusqu'au delà des limites de la tribu de Joseph. Pour la postérité, le temple élevé à cet endroit devint le prédécesseur légitime du temple de Salomon (Jérémie VII, 12, 1 Samuel II, 27-36). En réalité, si quelque riche personnage d'Ephraïm ou de Benjamin prenait, lors de quelque changement de saison la route de Silo pour y participer à de joyeuses démonstrations, ce n'était pas qu'il manquât dans les environs de lieux de culte où il pût « manger et boire devant Yahveh (Jéhova). » Imaginer pour cette époque une centralisation rigoureuse dans le culte, serait aussi déplacé que d'imaginer la même centralisation dans les autres sphères de la vie sociale et politique. Aussi la destruction de la maison de Silo, dont nous retrouvons plus tard les desservants établis à Nob, n'exerce-t-elle, à notre connaissance, aucune influence sur le caractère et l'état du culte. Silo disparait sans bruit du théâtre de l'histoire, et Jérémie nous

apprend plus tard que ce sanctuaire fameux était en ruines, au moins depuis la fondation du temple de Salomon

L'écrivain qui a donné leur dernière forme aux livres historiques et qui appartenait au temps de l'exil à Babylone, ne prend nulle part ombrage de la multiplicité des autels et des lieux consacrés, pour la période qui précède la construction du Temple de Jérusalem. Le reproche d'avoir toléré les Hauts-Lieux, dirigé constamment contre tous les rois successeurs de Salomon, n'est adressé ni à Samuel, que nous voyons sacrifier en personne sur le Bama (haut-lieu) de sa ville paternelle, ni à Salomon qui, dans le commencement de son propre règne, fait de même sur le grand Bama de Gabaon. La raison de cette divergence d'appréciation, nous la trouvons expressément mentionnée, 1 Rois III, 2 : « Le peuple sacrifiait sur les hauts lieux; *car jusqu'alors il n'avait pas été bâti de maison au nom de Yahveh.* » Ce n'est donc, d'après l'écrivain, qu'à partir de la construction du temple de Salomon que le commandement relatif à l'unité de sanctuaire entre en vigueur. De ce moment date une nouvelle ère dans l'histoire du culte.

Il y a bien quelque chose d'exact dans cette manière de voir. La centralisation politique qui aboutit à la royauté, et la centralisation religieuse, sont liées intimement. Partout où se fait un effort dans le sens de la première, un effort analogue lui correspond dans l'ordre du culte. Le premier personnage qui parvient à une sorte de royauté, Gédéon érige un coûteux sanctuaire dans sa ville maternelle, Ophra; David, à peine arrivé au pouvoir, prend grand soin d'introduire l'arche de Yahveh dans la citadelle qu'il a construite sur le mont Sion et d'attacher à cet objet sacré les héritiers de ceux qui la gardaient jadis à Silo; le temple construit par Salomon était, à son tour, destiné, dans la pensée du monarque, à augmenter la force d'attraction de la ville où il résidait.

Il va sans dire que le rédacteur du livre des Rois n'entre pas dans ces considérations politiques. Pour lui l'érection du

Temple est le résultat d'une résolution dont les motifs sont purement religieux. Ce sanctuaire, seul autorisé, sera désormais le seul vrai et tous les lieux de culte locaux doivent disparaître pour lui laisser la place. Cette façon de voir n'est que celle d'une époque passablement postérieure. Les renseignements positivement historiques ne savent rien de pareil. Jamais Salomon ne se pose en précurseur de Josias, résolu d'abolir tous les autres lieux de culte au profit de celui qu'il vient d'ériger. C'eût été là entreprendre singulièrement sur la pratique religieuse du temps, et rien ne nous est parvenu d'une tentative pareille. Ni le fils de David, ni ses successeurs ne se sont mis en tête de concentrer, sur le territoire déjà singulièrement restreint où s'exerçait leur autorité, les actes du culte à Jérusalem. L'histoire l'atteste. Les sanctuaires antérieurs à ceux de la capitale conservaient leur importance, sans que les contemporains songeassent à s'en étonner. Les habitants du royaume des dix tribus continuent de se rendre à Béerséba, dans la partie sud de la Judée et se rencontrent à Guilgal avec les Judéens. Sur leur propre territoire, ils adorent Yahveh à Bethel, à Dan, à Sichem, à Samarie, à Punel, à Miçpah et en mille autres lieux : chaque ville avait en effet son Bama, généralement situé sur le sommet de la hauteur dont la cité occupait les pentes douces. Le grand zélateur de la pureté du culte divin, Elie, prend si peu ombrage de la multiplicité des Hauts Lieux et des autels de Yahveh qu'il traite de crime la destruction de ces sanctuaires et rebâtit de ses propres mains l'autel abattu sur le Carmel. Elisée, au moment de l'appel céleste, immole ses bœufs à la place même où il se trouve. Nous sommes donc autorisé à dire que l'établissement du temple de Salomon laissa les choses en l'état. La pratique du peuple confirmée par celle des juges, des rois, des prêtres, des prophètes, d'hommes tels que Samuel et Elie, élève cette assertion à la hauteur d'un fait au-dessus de toute atteinte. Après une pareille constatation, il est absurde de venir parler d'une prétendue illégitimité de la pratique ; l'idée de la concentration

du culte à Jérusalem est étrangère à toute la partie ancienne de l'histoire israélite. Les plus zélés ne s'en doutaient même pas.

Pour constater une manière de voir nouvelle, il nous faut arriver à l'époque qui précède la chute de Samarie et dont les prophètes Amos et Osée nous donnent le tableau. Ces écrivains nous confirment d'abord l'usage ancien : partout dans les villes, sur les collines, sous les arbres verts, une masse de sanctuaires et d'autels où l'on invoque Yahveh, de bonne foi, sans aucune mauvaise pensée, avec le désir d'obtenir sa faveur. C'était donc dans la bouche de ces hommes un langage inouï de les entendre déclarer que Guilgal, Bethel, Beérséba, les sanctuaires favoris de Yahveh lui étaient en horreur, que les sacrifices et les présents qu'on lui offrait en ces lieux, au lieu de le disposer favorablement ne faisaient qu'exciter son courroux, bref qu'Israël devait être enseveli sous les ruines des temples où il cherchait asile et protection (Amos chap. IX). Que signifie ce langage? Ce serait mal comprendre les prophètes, de s'imaginer que ce qui les indignait, c'était la pluralité des lieux de culte, de ces sanctuaires auxquels Amos donne encore le nom de Bamoth, et cela, sans aucune intention ironique (VII, 9). Ce n'est pas le lieu du culte qui excite leur zèle, c'est la nature du culte lui-même; et non pas certains abus qui avaient pu s'introduire dans ce même culte, mais le prix faussement attribué aux pratiques religieuses. L'opinion régnante était celle-là : de même que Moab montre qu'il est le peuple de Kamos en offrant à Kamos ses sacrifices et ses présents, Israël montre qu'il est le peuple de Yahveh en adorant Yahveh. Il reserre d'autant plus ce lien que les cérémonies du culte sont l'objet de plus d'attention. Dans les circonstances critiques, on les multipliait. C'est à cette manière de faire qu'en veulent les prophètes. A ce rapport purement matériel entre Yahveh et son peuple, ils en opposent un autre, vivant et spirituel. Voilà pourquoi ils attaquent avec une telle vigueur les grands sanctuaires où les pratiques de culte qu'ils condamnaient prenaient un développement exceptionnel, voilà pourquoi ils condamnent ces

lieux de culte multiples qui prêtaient à cette action, superstitieuse à leur gré. La destruction des différents sanctuaires, la réduction à l'unité, le culte restant, comme il l'était jusqu'à présent, l'élément essentiel de la religion, ce n'était point là ce qu'ils voulaient. Il se trouva toutefois que les circonstances extérieures, en réduisant l'importance des sanctuaires locaux, travaillèrent indirectement dans leur sens.

Tant que subsista le royaume du Nord, c'était là, et non à Jérusalem que battait le cœur d'Israël. Un coup d'œil jeté sur les livres historiques ou sur les pages prophétiques d'un Amos suffit à le faire voir. Quand Samarie succomba, Juda fut investi du rôle de peuple de Yahveh. L'influence de la capitale et de son opulent sanctuaire devait être énorme sur le petit pays épargné. Les prophètes de leur côté avaient principalement dirigé leurs invectives contre le royaume du Nord; il en rejaillissait par contre-coup quelque sympathie sur le royaume de Juda et sur Jérusalem (Amos, 1, 2). Ils espéraient que la région méridionale échapperait à la catastrophe suspendue sur le royaume éphraïmite. Sous l'influence de leurs discours, on se représenta volontiers la chute de Samarie comme l'accomplissement d'un jugement divin contre la nation coupable, à l'avantage de la « hutte déchue de David. » La destruction des sanctuaires du royaume israélite fut considérée comme une manifestation de Yahveh contre ses anciens sanctuaires au profit de sa demeure favorite de Sion. La façon merveilleuse dont Jérusalem devait, vingt ans après la ruine de sa rivale, échapper aux armes des Assyriens, était de nature à fortifier ce sentiment, qui revêt chez Isaïe la forme d'une confiance absolue en la stabilité du rocher de Sion. Mais, d'après nous, ce n'est point le temple de Salomon, comme centre du culte, qu'il vise par de telles expressions, mais la ville de David comme centre de la domination de Yahveh sur son peuple. Ce à quoi il croyait, c'était à la présence vivante de Yahveh au milieu du camp d'Israël. Mais ce n'était pas le sens qu'attachait le vulgaire à de pareilles déclarations. Pour lui Yahveh habitait Sion parce qu'il y avait

sa maison. Le Temple était au-dessus de toute atteinte, le peuple l'était en conséquence. Les contemporains de Jérémie l'entendaient encore ainsi (Voyez chap. VII).

Toutefois nous n'en sommes pas encore à la disparition des sanctuaires locaux. On nous assure qu'Ezéchias, contemporain d'Isaïe, a fait une tentative pour les abolir ; mais cet essai n'a pas laissé de traces et nous paraît en conséquence sujet au doute. La mention qui en est faite pourrait fort bien reposer sur une généralisation erronée d'un essai d'autre nature tenté par ce prince et par lequel il se proposait simplement de corriger les pratiques du culte. En effet, Ezéchias détruisit le serpent d'airain de Moïse et d'autres idoles encore dans le temple de Jérusalem (2 Rois XVIII, 4). Il est certain qu'Isaïe ne s'est pas préoccupé de faire disparaître les Bamoth. Dans un de ses derniers discours, il attend de la période de justice et de piété qui succédera à la crise provoquée par la présence des Assyriens, une purification des lieux de culte, non leur destruction : « Alors, dit-il, vous tiendrez pour souillé l'argent qui recouvre vos idoles et l'or dont elles sont revêtues. Vous en disperserez les débris comme on fait de choses impures. Dehors! leur direz-vous. » (XXX, 22). Manifester l'espoir d'une réforme des pratiques usitées dans les divers lieux de culte, c'est conserver ces lieux de culte.

Il faut descendre un siècle plus bas encore pour rencontrer enfin un essai en ce sens. La polémique des prophètes contre le culte était sans résultats pratiques. Il en était tout autrement si, à l'idée de la suppression pure et simple de celui-ci, on substituait celle d'une réforme consistant à le concentrer à Jérusalem. Prophètes et prêtres semblent avoir pris cette tâche avec une égale ardeur. Le grand-prêtre Hilkya fut le premier à attirer l'attention sur la découverte du livre de la Loi, sur lequel devait s'appuyer l'entreprise ; la prophétesse Hulda vint confirmer le caractère divin de son contenu. Les prêtres et les prophètes furent en nombre dans la réunion qui jura de se conformer à la loi nouvelle.

Nous en concluons que ces deux ordres, prêtres et prophètes, s'entendaient complètement sur le but à poursuivre. Les intérêts du Temple et ceux du parti prophétique réformateur étaient les mêmes. Pour les premiers la concentration des exercices du culte en un lieu unique — et ce lieu unique ne pouvait être autre que Jérusalem — était d'un intérêt évident. Les prophètes, à leur tour, pouvaient veiller à la pureté, à la spiritualité d'un culte, dont toutes les cérémonies s'accompliraient sous leurs yeux.

Il ne faudrait point cependant dire que, si Jérusalem fut désignée de préférence à tout autre endroit, ç'ait été en raison du caractère particulièrement spiritualiste qu'y aurait revêtu le culte depuis Salomon. Nous n'avons point de raisons de croire que le Temple se soit distingué si fort à cet égard des divers Bamoth, où, d'après les témoignages d'Isaïe, de Michée et de Jérémie, il ne manquait pas d'idoles ciselées ou fondues. (Isaïe, II, 8, XVII, 8, XXXI, 7; Michée, V, 12.) Il n'est nullement certain que l'arche de l'alliance, en particulier, fût considérée comme un simple *symbole* de la présence divine et que le Temple ne renfermât en dehors d'elle, à l'époque de Josias, aucune représentation matérielle de la divinité. Une réforme en ce sens pourrait fort bien avoir eu sa raison d'être. Il ne faut pas méconnaître, d'autre part, cette considération que l'unité du sanctuaire favorisait la conception de l'unité divine. Les écrivains de l'époque chaldéenne établissent un lien étroit entre ces deux idées. On peut penser aussi que l'origine cananéenne, païenne, de nombre de sanctuaires locaux était connue des auteurs de la réforme; cette provenance était de nature à jeter sur eux quelque discrédit, et tout l'avantage restait à l'arche de Yahveh, monument authentique de la foi d'Israël, et à Jérusalem, dont la fondation rappelait un passé glorieux.

C'est donc dans la dix-huitième année du règne de Josias (621 av. J.-C.) que fut porté le premier coup vigoureux contre les sanctuaires locaux. La violence des procédés employés par ce prince, le caractère nouveau des mesures prises par

lui, l'impression qu'elles causèrent, tout cela nous est connu par le chapitre XXIII du second livre des Rois. Il fallait que les arbres verts plantés sur les sommets des collines eussent encore une singulière force de résistance! On se contenta d'ailleurs de les couper sans arracher leurs racines. Après la mort de Josias, nous voyons les Bamoth reparaître de tous côtés, non-seulement dans les campagnes, mais à Jérusalem même. « Autant de villes, autant d'autels! » s'exclame Jérémie. Le résultat atteint par le parti réformateur, c'était seulement d'avoir créé un précédent, d'avoir indiqué avec clarté le but que l'on devait poursuivre. Mais il n'était pas si aisé de renouveler la tentative de Josias, et les efforts seuls d'un Jérémie et d'un Ézéchiel n'y eussent pas suffi.

Si les Judéens étaient restés en tranquille possession de leur pays, la réforme de Josias aurait difficilement abouti au sein de la nation. Les liens qui rattachaient le présent au passé étaient trop forts. Transformer en lieux d'abomination, impies et hérétiques, les Bamoth auxquels se rattachaient de toute antiquité les souvenirs les plus sacrés, un Hébron, un Beérséba consacrés par Abraham et Isaac en personne, exigeait une rupture préalable complète des traditions nationales. C'est ce que fit l'exil à Babylone; la nation, violemment arrachée au sol maternel, tenue éloignée de la Palestine pendant un demi-siècle, — c'était une brèche faite dans la continuité historique, telle qu'on l'aurait difficilement imaginée. La nouvelle génération n'avait plus qu'un rapport artificiel avec le passé. Ce qui revint d'ailleurs de l'exil, ce ne fut pas la nation elle-même, ce fut une secte religieuse; ce furent ceux qui s'étaient donnés corps et âme aux idées réformatrices. On ne s'étonnera point que de pareilles gens n'aient eu en aucune façon l'idée de restaurer les cultes locaux; ils pouvaient les laisser en ruines sans scrupule. La pensée de l'unité divine et de l'unité de culte était entrée au même titre dans leur chair et dans leur sang.

II

Nous avons établi succinctement la succession des faits telle qu'elle résulte des livres historiques et prophétiques. Cherchons maintenant à établir son rapport avec les trois principaux documents dont la réunion forme le Pentateuque, le jéhoviste, le deutéronomiste et l'élohiste. Nous commencerons par l'écrit jéhoviste :

Le seul texte de loi important que renferme cet écrit est contenu aux chapitres xx-xxiii de l'Exode. Nous y lisons les lignes suivantes : « Tu me feras un autel de terre et tu y offriras tes victimes... En quelque lieu où je veuille faire honorer mon nom, je viendrai à toi et je te bénirai. Si cependant tu veux me bâtir un autel en pierres, tu n'y introduiras point de pierres taillées. Car les pierres que le fer aurait touchées seraient impures. Tu n'établiras pas mon autel sur des gradins, ce qui pourrait découvrir ta nudité. » (Exode, xx, 24-26). A coup sûr, l'autel dont nous venons de donner la description, n'est ni l'autel du Tabernacle, construit en bois et recouvert d'airain, ni celui du temple de Salomon, muni d'un escalier et d'une galerie courante à mi-hauteur. Il est encore moins question d'un autel unique, — la variété des matériaux désignés l'indiquerait au besoin, — si l'expression *en quelque lieu* n'élevait la pluralité des autels à l'état de règle ou de pratique légale. Cette disposition rituelle est donc en un parfait accord avec l'usage que nous avons constaté pour la période historique la plus ancienne.

La loi jéhoviste trouve sa confirmation dans la tradition que rapporte le même auteur, particulièrement dans l'histoire des patriarches. Partout où ceux-ci habitent, s'agit-il même d'un séjour momentané, ils érigent des autels, dressent des pierres commémoratives, plantent des arbres et creusent des puits. Et ils ne le font point à des endroits sans importance ; ils le font à Sichem et à Bethel en Ephraïm, à Hébron et Beérséba en Juda, à Miçpa, Mahanaïm et Pnuel en Galaad, juste aux lieux où se trouvaient d'antiques et vénérés sanc-

tuaires. On saisit là le véritable sens de pareilles indications; elles ne nous renseignent point sur un passé nébuleux, mais sur la manière de voir de l'époque où vivait l'écrivain. L'autel qu'Abraham a bâti à Sichem, c'est celui-là même sur lequel on offre encore des victimes; il porte « jusqu'aujourd'hui » le nom que lui a donné le patriarche; là où il a hébergé pour la première fois Yahveh, la table est constamment mise. Les fils d'Isaac continuent de prêter serment par les sept sources qu'il a creusées (Beérséba), sacrifient en ce même endroit sur l'autel qu'il y a bâti et sous le tamarisc qu'il y a planté; la pierre qu'a ointe Jacob à Bethel reçoit encore les libations des contemporains de l'auteur, ainsi que les dîmes dont le patriarche a offert les prémices à la maison de Dieu sise au même endroit. Aussi nulle hésitation dans la désignation des localités. Les quatre cents années du séjour d'Égypte n'embarrassent pas l'écrivain; les souvenirs de l'époque patriarcale ont conservé une précision sans égale. L'autel érigé par Abraham à Bethel, se trouve sur la montagne, à l'est de la ville, entre Bethel à l'ouest et Aï à l'est. D'autres sont déterminés par un arbre ou une source : c'est le cas pour Sichem et Beérséba. Ce n'était naturellement pas pour jeter le discrédit sur le culte contemporain qu'on en attribuait l'origine aux patriarches. Des théophanies ont d'ailleurs marqué aux yeux des ancêtres la sainteté de certains emplacements; ni le hasard, ni le caprice ne les ont dirigés dans leur choix. Yahveh apparaît à Abraham à Sichem : il bâtit un autel « à Yahveh qui lui est apparu. » La théophanie n'est ici que le commencement d'un échange régulier qui se fera désormais en cette place entre la divinité et l'homme. Dieu désigne lui-même l'endroit où il communiquera avec ses adorateurs. L'échelle de Jacob n'est pas autre chose. « Il rêva, dit le texte, d'une échelle dont le pied reposait sur le sol et dont le sommet atteignait le ciel; sur elle montaient et descendaient les anges de Dieu. Il eut peur et dit : Que cet endroit est redoutable, c'est en vérité une résidence de Dieu, c'est la porte du ciel. » Cette échelle de Bethel est

toujours là; Bethel est le lieu où Dieu continue de commercer avec l'homme.

Dans tous ces récits se retrouve la claire vision des usages et des institutions du culte, tels qu'ils existaient dans les premiers siècles de la division des deux royaumes. Tout ce qu'une époque plus récente devait tenir pour scandaleux et païen est ici sanctifié et autorisé, tant par Yahveh que par ses protégés : Hauts-Lieux (Bamoth), pierres commémoratives (Masseboth), arbres, sources. Entre la loi jéhoviste qui sanctionne les lieux du culte existants et la narration jéhoviste, règne un accord fondamental. Toutes deux appartiennent vraisemblablement à la période qui a précédé Amos et Osée.

Le Deutéronome développe les dispositions législatives données par l'écrivain jéhoviste, mais il s'en sépare en un point qui nous intéresse ici tout particulièrement. Comme dans l'Exode, l'auteur débute par une prescription relative au service de l'autel (Deut. XII). Mais voici les paroles mises dans la bouche de Moïse : « Quand vous entrerez dans le pays de Canaan, vous détruirez tous les lieux de culte qui s'y rencontreront, et vous n'adorerez pas Yahveh votre Dieu de la manière dont les païens adorent leurs dieux. Vous chercherez Yahveh au lieu seul que Yahveh aura choisi pour sa résidence dans toutes vos tribus; c'est là que vous apporterez vos sacrifices et vos présents; c'est là que vous mangerez et vous réjouirez devant lui. Aujourd'hui, nous faisons comme il plait à chacun; mais quand vous serez arrivé à un établissement fixe et que le repos vous sera assuré à l'égard de vos ennemis, le lieu choisi par Yahveh pour être sa résidence d'entre toutes vos tribus, sera le seul où vous apporterez vos sacrifices et vos offrandes. Gardez-vous de sacrifier en n'importe quel endroit; vous ne devez pas consommer les saintes redevances dans n'importe quelle ville, mais au lieu seul qu'aura désigné Yahveh. »

La loi Deutéronomique ne se lasse pas de recommander à toute occasion la règle de l'unité de culte. Elle s'attaque à « ce que nous sommes accoutumés à faire aujourd'hui, » elle

combat les usages contemporains ; elle a, en tout et partout, un caractère polémique et réformateur. Aussi est-ce à bon droit que la critique historique la place au temps des attaques dirigées par le parti de la réforme à Jérusalem contre les Bamoth. De même que le « Livre de l'Alliance (Exode, xx-xxiii) » contenu au document jéhoviste et, d'une façon générale, de même que l'ensemble de l'écrit jéhoviste réfléchit la première période, la période anté-prophétique de l'histoire du culte, — de même le Deutéronome est, à son tour, l'expression légale de la seconde époque, de celle de la lutte et de la transition. Nous ne sommes pas loin d'arriver à cette conclusion que le Deutéronome, au moins dans son noyau législatif (xii-xxvi), n'est pas autre que ce livre, dont la découverte, rappelée plus haut, a donné le signal de la réforme entreprise par Josias. Nulle part ailleurs, en effet, dans les différents livres du Pentateuque, on n'est frappé, comme dans le Deutéronome, de la restriction du culte et de ses pratiques à un lieu unique ; nulle part, comme dans cet écrit, on ne sent cette exigence se présenter sous la forme de nouveauté agressive, qui caractérise le livre d'un bout à l'autre. C'est à ce point de vue que l'écrivain modifie les matériaux que lui fournissait la tradition, corrigeant les prescriptions antiques, tantôt permettant ce qui était défendu, tantôt défendant ce qui était permis. Presque toujours ces changements s'expliquent par le dessein que nous venons de lui prêter. C'est ainsi que s'expliquent l'autorisation de *tuer* sans *sacrifier* et cela en tout endroit, l'indication de villes d'asile déterminées pour les gens poursuivis sans raison afin d'éviter que la suppression des autels n'entraînât celle des lieux de refuge (Exode, xxi, 13, 14 ; I Rois, ii, 28), l'intérêt qu'il voue aux prêtres desservants des sanctuaires supprimés, la recommandation qu'il fait aux gens des provinces d'emmener avec eux ces prêtres dans leurs pèlerinages, le droit enfin qui est donné à ceux-ci de fonctionner dans le temple de Jérusalem au même titre que le clergé héréditaire de la Capitale. Une loi telle que celle du Deutéronome n'est pas la conception en l'air d'un

cerveau oisif. Elle s'engrène dans l'histoire, et la place qui lui revient est amplement désignée par la tentative réformatrice de Josias.

Nous arrivons au Code sacerdotal, autrement dit à l'écrit élohiste. On dit généralement que cet ouvrage ne se prononce pas d'une façon catégorique sur l'objet qui nous occupe. S'il n'autorise pas la multiplicité des livres de culte, il n'insiste pas non plus beaucoup sur l'unité. D'où l'on conclut qu'il est antérieur au Deutéronome. Cette opinion, pour s'exprimer d'une façon courtoise, est incroyablement superficielle. D'un bout à l'autre le Code sacerdotal suppose au contraire la concentration du culte en un endroit unique; c'est là sa base, son point de départ, son substratum.

Sans s'adresser à des passages de détail, la description consacrée au lieu de culte unique, au Tabernacle, tout d'abord est significative. Elle arrive avant toute prescription relative au culte lui-même et prend une importance, dont son détail matériel est la meilleure preuve. Cette description n'est pas de l'histoire pure et simple; comme tous les récits contenus en ce livre, elle est en même temps une loi. Elle exprime l'unité légale du culte sous la forme d'un fait historique, qui aurait existé en Israël dès le principe, dès la sortie même d'Égypte. *Un* Dieu, *un* sanctuaire, voilà ce que signifie le Tabernacle. Le soin de son installation qui absorbe presque tout le contenu de la révélation divine sur le Sinaï, n'est pas autre que celui de l'établissement de la théocratie. L'un ne va pas sans l'autre. La description du Tabernacle couronne le Code sacerdotal, comme la description du temple couronne le livre d'Ézéchiel. Elle forme la base sur laquelle tout doit s'élever, sans laquelle le reste serait en l'air; avant tout il faut organiser le lieu où se manifestera sur terre la présence divine; cela fait la communauté sacrée pourra venir à la vie et le culte entrer en vigueur. S'imagine-t-on que la présence du tabernacle rende possible l'existence d'autres sanctuaires? Alors à quoi bon ce camp formé de douze tribus groupées autour du sanctuaire, camp dont la signification n'a rien de

guerrier, mais est purement spirituelle et trouve sa raison d'être dans ce qui lui sert de centre? Il est clair que c'est là le lieu unique habité par Dieu, le seul où l'on puisse rechercher sa face en y apportant ses victimes et ses offrandes.

Que résulte-t-il de ces observations pour la place à faire au Code sacerdotal dans la trame de l'histoire juive? Il n'appartient évidemment point à la première période, tout aussi peu que le Deutéronome. Par rapport au point de vue de ce dernier livre, lequel *réclamait* l'unité du culte, le Code sacerdotal *suppose* cette unité. Aux yeux de son auteur, elle n'est point une chose nouvelle, mais une chose qui va de soi. Quelle conséquence à tirer de cette observation? C'est que les résultats visés par le Deutéronome sont pour le Code un point de départ. Le premier de ces ouvrages est écrit en pleine lutte, en plein mouvement; l'autre est en dehors et au-dessus. Le but est atteint. En prenant texte du Code sacerdotal, on ne s'imaginerait jamais qu'il y a une réforme à opérer, qu'il faut rompre avec « ce que nous faisons aujourd'hui. » Nulle part il n'est question d'expulser du culte, au profit d'un strict monothéisme, les éléments populaires et étrangers qui l'encombrent, de le débarrasser des Bamoth avec leurs Achêras et leurs Masseboth.

Le Deutéronome, tout en plaçant, par une fiction bien connue, ses instructions dans la bouche de Moïse, se garde d'en réclamer la mise en pratique immédiate. La loi ne doit entrer en vigueur que lorsque le peuple en aura fini avec la conquête du pays, lorsqu'il sera arrivé à jouir du repos, ce qui pourrait bien nous reporter à l'époque de David et de Salomon (I Rois, VIII, 16). Ce qui confirme cette interprétation, c'est que, par « le lieu que Yahveh choisira, » on ne peut pas entendre autre chose que la capitale de Juda (Deut., XII, 20, suiv.). Le Deutéronome ne prétend donc pas que l'état de choses dont il recommande l'adoption ait existé de tout temps. Jusqu'à l'établissement du temple de Salomon, l'unité de culte n'a point eu de valeur légale, et l'on lit entre les lignes que cette même unité, à partir même de cette

époque, a été plutôt un idéal qu'une exigence de la pratique. En revanche, le Code sacerdotal ne peut pas se passer de cette unité et il la recule jusqu'aux origines de son peuple.

Toute l'histoire est refaite sur cette donnée. Le seul point d'attache historique pour la concentration du culte était le temple de Salomon; cela ne lui suffit pas. Il dote les pérégrinations du peuple au désert de la présence d'un sanctuaire portatif qui se déplace avec lui, tant il lui paraît indispensable de sauvegarder, pour cette époque lointaine, l'unité du culte! En effet, il faut se garder de considérer le temple de Salomon comme une copie du tabernacle; c'est le tabernacle qui prend modèle sur le temple. Un trait curieux de cette adaptation hardie d'un bâtiment stable aux conditions de la vie nomade, c'est la description de l'autel d'airain portatif, qui se compose d'un placage d'airain sur un bloc de bois. Pour un foyer de grandes dimensions sur lequel devait être constamment allumé un feu violent, cette construction est absurde; mais il fallait bien rendre cet objet transportable, tout en se réglant sur le modèle de l'autel d'airain, construit par Salomon (II Rois, XVI, 4). L'important en tout ceci est cependant que le tabernacle du code sacerdotal n'a point le rôle d'un simple abri provisoire de l'arche pendant la marche, mais est réellement le seul sanctuaire légitime des douze tribus avant Salomon; le tabernacle est la projection du temple qui viendra plus tard. Quelle distance entre les assertions hardies du Code sacerdotal, entre le fait de l'unité affirmé sous une forme concrète et brutale, et les desiderata du Deutéronome pour une époque à venir, pour « le lieu que Yahveh désignera! »

Le même procédé qui a permis à l'auteur du Code sacerdotal de transporter le sanctuaire central à l'époque présalomonique, lui donne toute facilité pour supprimer les autres lieux de culte. Les quarante-huit villes de Lévites dont il sait dresser la liste répondent en partie à d'anciens Bamoth hardiment métamorphosés. L'autel que bâtirent les tribus fixées à l'est du Jourdain (Josué, XXII), n'a jamais été fait pour servir; c'est un simple memento. Toute l'histoire ancienne

subit des corrections analogues. Les patriarches, qui n'ont point de tabernacle, n'ont pas non plus de culte; ils ne bâtissent point d'autels, n'offrent pas de sacrifices, se gardent, en un mot, soigneusement de toute action qui pourrait porter atteinte au privilège du seul véritable sanctuaire. Cette déformation de l'histoire patriarcale n'est que l'extrême conséquence de l'effort fait pour réaliser historiquement le *semper ubique et ab omnibus* de l'unité légale du culte.

Le Deutéronome représente les douleurs de l'enfantement; le Code sacerdotal ignore jusqu'au souvenir des angoisses de la lutte. Le premier est complètement engagé dans la crise de l'histoire; il se débat contre la pratique ancienne qu'il travaille à secouer. Le second, qui ne voit plus subsister nulle part les traces de l'état précédent, se fait un passé à l'usage du présent qu'il a sous les yeux. Sa place est donc après le Deutéronome, dans la troisième période de l'histoire du culte, dans celle qui suit l'exil. A ce moment, nous l'avons dit, l'unité de sanctuaire, d'une part, était un fait accompli, auquel rien ni personne ne portaient atteinte; de l'autre, l'exil avait brisé le lien naturel qui unissait le présent à l'antiquité, d'une telle manière que la reconstitution artificielle du passé au point de vue du présent ne devait rencontrer sur sa voie aucun obstacle.

III

Le jugement que l'on porte généralement est inverse. Dans le Deutéronome, dit-on, se trouvent de claires allusions au temps des rois; le Code sacerdotal suppose des conditions historiques dont cette époque n'offre pas la réalisation; donc il est plus ancien. Il convient de démontrer que tout ce qui nous est dit du Tabernacle ne repose que sur une simple invention. L'on résistera ensuite au désir de reporter cette prétendue institution jusqu'aux temps primitifs.

Il s'agit expressément du tabernacle décrit au Code sacerdotal. Qu'il y ait eu une tente pour abriter l'arche, nous l'admettons volontiers. Des tentes servaient en Palestine à

protéger les idoles dans le principe (Osée IX, 6), avant qu'on ne leur construisît des demeures plus solides. Le document jéhoviste connaît lui aussi une tente sacrée qui est placée hors du camp des israélites au désert, simple abri pour l'arche où séjourne Josué en qualité d'æditus. Mais cette tente n'a rien à faire avec celle dont les chapitres XXV et suivants de l'Exode font le fondement même de la théocratie.

Tout d'abord l'on admettra difficilement qu'une pareille construction ait été possible. Son luxe et l'art qui y est déployé forment le contraste le plus étrange avec la situation de ceux qui l'auraient érigée, avec le sort de tribus errantes en quête d'un établissement. Voltaire avait déjà remarqué avec beaucoup de sens cette singularité. De récents critiques y ont insisté avec grande raison. Mais il suffit à notre dessein de montrer qu'aucune trace de l'existence du tabernacle ne nous est parvenue pour la période des juges et des premiers rois.

Le second livre des Chroniques (I, 3 suiv.) nous apprend à la vérité que Salomon avait célébré son entrée en fonctions par un grand sacrifice accompli à Gabaon, où se trouvaient « le tabernacle et l'autel d'airain de Moïse. » Un autre passage du même livre, écrit dans le même sens, en mentionnant le sacrifice offert par David sur l'aire d'Arauna rappelle, à son tour, que l'habitation de Yahveh et son autel légitime se trouvaient alors à Gabaon (I Chron. XXI, 29). On nous dit aussi que Sadok, le prêtre légal, exerçait sa charge à Gabaon (I Chron. XVI, 39). En parlant de ces données, quelques écrivains, Keil et Movers entre autres, à la suite des rabbins, ont tenté d'écrire une histoire systématique du tabernacle jusqu'à Salomon. Sous David et Salomon, il se serait trouvé à Gabaon, tandis que l'arche elle-même était à Jérusalem. On lit en effet (2 Samuel XXI, 6, 9.) que des sacrifices furent offerts *devant Yahveh* à Gabaon. Auparavant le tabernacle était à Nob, où est mentionnée la présence de l'Ephod et des pains de proposition (I Samuel XXI), primitivement à Silo, à partir de l'époque de Josué. Mais ce n'étaient là que ses résidences

habituelles. Cela ne l'empêchait pas de se rencontrer tantôt ici, tantôt là, et de sauver par cette ubiquité élastique l'unité du culte, — si différents, si éloignés que fussent les différents endroits, où on la fait apparaître. D'après cette théorie, partout où il est question de comparaître devant Yahveh et de lui offrir des sacrifices, on doit restituer implicitement la présence du tabernacle. Nous montrerons plus loin toute l'absurdité des conséquences auxquelles entraîne une supposition pareille, dont les motifs sont purement dogmatiques. Remarquons pour l'instant que le point de départ de toute cette histoire n'est rien moins qu'établi.

En effet, l'assertion de la Chronique, que Salomon aurait offert son sacrifice d'inauguration sur l'autel du tabernacle à Gabaon, est en contradition avec le parallèle, de date antérieure, que nous donnent les livres des Rois. (I Rois III, 1-4). Ce dernier texte non seulement garde un silence absolu sur le tabernacle mosaïque censé exister à Gabaon, mais il dit expressément que Salomon a sacrifié sur un haut-lieu, comme tel et *l'excuse par cette considération* qu'il n'avait pas encore été bâti de demeure au nom de Yahveh. La dépendance de la relation des Chroniques à l'égard de celle des Rois est établie par une foule de raisons solides, et entre autres par cette curieuse circonstance qu'elle désigne le tabernacle situé à Gabaon par le nom de Bama, contradiction *in adjecto*, qui ne peut s'expliquer que par l'essai de donner une interprétation authentique du « grand Bama (haut-lieu) de Gabaon » de I Rois III. Ici comme ailleurs l'écrivain a tâché de conformer l'histoire à la loi ; le jeune et pieux Salomon n'a pu faire autrement qu'offrir ses victimes à un emplacement légal ; il faut donc placer cet emplacement légal au Bama de Gabaon. Avec le texte de 2 Chroniques I, 3 suiv. tombent les deux autres assertions (I Chron. XVI, 39 et XXI, 29) qui dépendent toutes deux de ce passage esssentiel, comme le trahit clairement l'emploi de l'expression « le Bama de Gabaon. » Ailleurs, le tabernacle n'apparaît plus dans la Chronique. Nous revenons ainsi aux livres historiques dont

les renseignements ne risquent point d'avoir subi au même degré l'obsession dogmatique de l'orthodoxie légale.

Les livres des Juges et de Samuel font mention d'un grand nombre de sanctuaires, mais ils ignorent celui qu'on prétend le principal d'entre tous, le tabernacle. Le seul passage où le *Ohel Moed* soit mentionné (I Samuel II, 22) prête au soupçon et trahit une addition de date récente. Quant à l'existence de l'arche de Yahveh, des traces authentiques s'en montrent pour la fin de l'époque des Juges (I Samuel chap. IV–VI). L'arche nous garantirait-elle le tabernacle? Toute son histoire, jusqu'à son installation dans le temple de Salomon, témoigne au contraire qu'elle est conçue d'une façon absolument indépendante de toute tente qui lui aurait été spécialement consacrée. Nous n'avons donc ici rien qui réponde au tabernacle mosaïque, où contenant et contenu, tente et arche, sont considérés comme inséparables, l'une n'allant jamais sans l'autre. Le tabernacle, d'après le Code sacerdotal, doit accompagner constamment le symbole de la présence divine ; l'obscurité du lieu très-saint est le milieu qu'il lui faut. Si les nécessités de la marche l'en détachent pendant le transport, elle reprend sa place normale à la première station. En revanche le récit qui forme le début du livre de Samuel (I Samuel IV) fait emmener l'arche toute nue en campagne ; elle tombe seule entre les mains des Philistins. De tabernacle, non plus que de l'autel qui en faisait partie intégrante, nulle mention au chap. V où nous voyons le symbole de Yahveh installé dans le temple de Dagon à Asdod, ni au chapitre suivant (VI) où s'opère la restitution de l'arche.

On admet que l'abri habituel de l'arche serait resté à Silo. Fort bien, mais ce n'est point alors le tabernacle mosaïque, accompagnement indispensable de l'arche. En fait, le narrateur parle d'une maison fixe à Silo, d'une maison avec poteaux et portes, d'une maison dont Jérémie mentionne les ruines. Par quelle étrangeté, d'ailleurs, l'arche étant reconquise, ne songe-t-on pas à la réunir à l'abri dont elle a été séparée momentanément? Nous la voyons au contraire séjourner

successivement à Bethshémesh, puis à Kiryathyarim où un simple particulier la garde dans sa maison. Lorsque David enfin vient l'extraire de ce lieu peu digne d'elle, on croirait que c'est pour la rejoindre au tabernacle. Mais la pensée ne lui en vient pas. Il se propose tout d'abord de transporter l'arche dans la citadelle dont il vient de s'emparer ; puis effrayé par un accident, il la laisse dans la maison d'un de ses officiers, Obed Edom de Gath. S'il avait su que le tabernacle était là, dans le voisinage, à Gabaon, vide de son contenu, n'y aurait-il point pris garde? Enfin, voyant les heureux effets produits par l'arche en faveur du soldat, du philistin, auquel il l'a laissée, il reprend son projet, transporte le meuble sacré dans la forteresse, et là il la dépose sous une tente qu'il fait faire exprès (II Samuel, VI, 17). C'est à l'abri de cette tente confectionnée par ordre de David que l'arche reste jusqu'à l'époque de l'achèvement du temple par son fils. Une notice isolée du livre des Rois (I Rois VIII, 4) nous apprend, il est vrai que, le temple terminé, on y transporta, outre l'arche, l'*Ohel Moed* (tabernacle) avec tous les objets sacrés qui s'y trouvaient renfermés. Une discussion approfondie de ce passage montre qu'il n'y a là qu'une interpolation, motivée par le désir de ne pas laisser disparaître sans mention le tabernacle du désert. Il est acquis à l'histoire que, au temps de Salomon, il n'existait ni tabernacle, ni objets sacrés, ni autel d'airain remontant à Moïse.

Mais ce tabernacle dont l'existence, comme on le voit, est purement mythique pour l'époque des derniers juges et des premiers rois, on n'en retrouve pas davantage la mention historique pour la période la plus ancienne de l'histoire israélite. Dans un curieux récit qui dénote la plume d'un écrivain antérieur à l'exil (II Samuel VII), nous assistons à un entretien entre David et Nathan sur l'abri qui convient à l'arche. « J'habite une maison de cèdre, dit le roi au prophète, et l'arche de Dieu est à l'abri d'une simple tente! » Par cette tente, il entend évidemment celle qu'il a construite lui-même, et non pas le tabernacle mosaïque, qui n'aurait

pu passer pour une demeure indigne de la majesté divine. Mais Nathan repousse sa proposition en lui déclarant que Dieu ne veut pas actuellement une demeure différente de celle qu'il a eue jusqu'à ce jour. « Je n'ai jamais habité une maison depuis que j'ai retiré d'Égypte les enfants d'Israël ; au contraire j'ai erré sous une tente et dans un tabernacle. » Ce n'est certainement pas non plus la tente ou tabernacle mosaïque que Nathan a en vue, quand il se fait l'écho d'une telle déclaration, mais la tente construite par David sur le mont Sion. Non seulement il ne déclare pas, comme on pourrait s'y attendre d'après la théorie du Code sacerdotal, que l'arche s'est toujours trouvée jadis dans le tabernacle mosaïque et que sa situation actuelle est illégale ; il dit tout le contraire, à savoir que l'état présent est le vrai, que c'est un abri simple et sans éclat, de la nature de la tente actuelle, qui a toujours servi d'asile à l'arche. Comme la tente de David n'a nullement la prétention de remonter jusqu'à la sortie d'Égypte, il s'en suit que Nathan parle forcément de tentes et de résidences successives. Dans l'ensemble des récits historiques sévèrement établis, l'arche ne se présente pas à nous décidément avec une tente somptueuse, déterminée et unique, qui serait son accompagnement nécessaire ; elle se montre entièrement indifférente à l'égard de son abri, et elle en a fréquemment changé.

Un critique indépendant fort distingué, M. Nœldeke, a adopté dans cette question un point de vue intermédiaire, assez curieux, par l'examen duquel nous terminerons cette étude. M. Nœldeke admet que le tabernacle mosaïque est une fiction destinée à transporter à l'époque des origines le temple et l'unité du culte, mais il nie la conséquence que nous avons tirée de cette constatation, à savoir que le Code sacerdotal suppose l'unité du culte réalisée à l'époque où il est écrit, et, par suite, est de date plus récente que le Deutéronome. « Une forte impulsion dans le sens de l'unité de culte *devait* se produire, écrit ce savant, aussitôt le temple de Salomon achevé. En présence de ce brillant sanctuaire avec son

culte sans images placé au centre même du royaume juif, les anciens lieux consacrés *devaient* toujours plus descendre au second plan, et cela non seulement aux yeux du peuple, mais tout particulièrement aux yeux des meilleurs, des plus avancés spirituellement (Amos, IV, 4; VIII, 14). Si déjà Ezéchias a, à peu près, réalisé l'unité de culte en Juda, c'est qu'il *devait* y avoir depuis longtemps une tendance à agir ainsi. On ne se serait pas résolu aisément à détruire violemment d'anciens usages sacrés, si la théorie ne l'avait exigé depuis longtemps. Les prêtres de Jérusalem *devaient* en être venus de bonne heure à la pensée que leur temple, avec l'arche sainte et le grand autel, était le seul lieu légitime où il convînt d'adorer Dieu. C'est cet effort pour assurer au culte sa pureté légitime que notre auteur a revêtu de la forme d'une loi (Lévitique XVII, 4 suiv. qui exige, sous peine de mort, qu'on n'égorge aucune bête ailleurs que devant le tabernacle) absolument inexécutable dans sa sévérité et dont le Deutéronome a modifié l'application. » (*Untersuchungen zur Kritik des A. T.* p. 127 suiv.).

Il importe peu de savoir ce qui a *dû arriver*, quand on sait ce qui *est arrivé*. M. Nœldeke s'appuye exclusivement sur ce qui est dit (II Rois XVIII, 4, 22,) qu'Ezéchias fit disparaître les Bamoth et les autels de Yahveh et aurait dit à Juda et à Jérusalem : Voilà l'autel où vous adorerez, à Jérusalem ! — On a dit plus haut que ce récit prêtait au doute. Quel éclat ne fit pas, la même mesure, entreprise par Josias? Et celle-là, bien que la première en date, se serait accomplie avec la plus parfaite tranquillité! D'autre part, les traces s'en seraient perdues de telle façon que sa reprise, au bout de quelque soixante-dix ou quatre-vingts ans, ne se rattache en aucune façon à l'essai antérieur, mais est présentée à tous égards comme un premier pas dans une voie nouvelle et jusqu'alors inconnue! Ajoutons à cela que l'homme à l'inspiration duquel on doit supposer qu'Ezéchias aurait obéi en une pareille circonstance, déclare expressément dans un de ses derniers discours qu'il n'attend, pour l'époque messianique, que la purification des lieux de culte par la destruction des images et des idoles

qui les garnissaient, c'est-à-dire qu'il ne souhaite nullement leur entière suppression. S'il faut rattacher quelque fait positif à l'énonciation dont il vient d'être question, ce serait tout au plus quelque faible tentative, que le succès n'a pas couronnée. Nous accorderions même ce fait que la thèse soutenue par M. Nöldeke n'en serait pas plus avancée.

Ce que prétend en effet ce critique, c'est que les tentatives pour réaliser l'unité de culte auraient eu, de tout temps, leur siège dans le cercle des prêtres de Jérusalem. Si le Code sacerdotal est plus ancien que le Deutéronome, l'agitation prophétique pour la réforme du culte, dont est né le Deutéronome, *doit* n'être, à son tour, que le reflet d'une agitation plus ancienne organisée par les prêtres. Mais de celle-là nous ne savons absolument rien, tandis que l'autre nous la pouvons suivre depuis ses commencements spirituels jusqu'à ses résultats pratiques. Ce sont Amos, Osée et Isaïe qui ont provoqué le mouvement contre l'ancien culte populaire des Bamoth ; ce qui les guide dans cette campagne, ce n'est nullement une préférence pour le temple de Jérusalem, mais des motifs moraux que nous pouvons reconstituer d'après leurs écrits. Si leur polémique, pour des raisons historiques, s'adresse plus particulièrement aux sanctuaires du royaume du Nord, ils la dirigent toutefois contre le culte en général. Nulle part chez eux on ne saisit la trace de l'idée que l'un des divers lieux du culte doive être mis au-dessus de tous les autres, que les actions religieuses qu'on y accomplit ont plus de valeur que celles accomplies partout ailleurs. Nous avons donc sous les yeux une tentative de réforme authentiquement prophétique et qui est restée telle, malgré la part que les prêtres ont prise au dernier moment à sa réalisation. Quant à un mouvement plus ancien, entrepris dans le même sens par les prêtres eux-mêmes, toute trace s'en est évanouie. Le seul fait que l'on pourrait invoquer en faveur d'une antique propension du sacerdoce jérusalémite à revendiquer l'unité de culte, ce serait précisément l'antériorité du Code sacerdotal dont il s'agit en ce moment.

Le Code sacerdotal, en attendant et au témoignage des livres des Rois qui ne peuvent avoir reçu leur forme actuelle avant la mort de Nébucadnésar, continue d'être complètement inconnu jusqu'au milieu de l'exil. Le rédacteur de ces livres qui cite la loi deutéronomique et lui emprunte ses jugements, considère, nous l'avons vu plus haut, les Bamoth comme permis jusqu'à l'époque du temple de Salomon; le tabernacle n'existait donc pas pour lui. Jérémie, plus vieux que cet auteur d'une génération environ ne connaît pas davantage le tabernacle mosaïque. Comment s'expliquer que ces différents écrivains et tout particulièrement l'auteur du Deutéronome n'aient ni connu, ni employé le Code sacerdotal s'il eût existé de leur vivant? En revanche, la Chronique, qui date du troisième siècle seulement avant notre ère, ressuscite le livre oublié et adapte l'histoire à ses prescriptions. M. Nœldeke se refuse à admettre qu'une époque de conservatisme timide, telle que celle qui a suivi la restauration jérusalémite, ait pu si hardiment modifier la tradition antique et antidater le temple de Salomon sous l'image du tabernacle mosaïque. Il aurait dû voir que ce qui caractérise précisément les écrivains postérieurs à l'exil, c'est qu'ils transportent sans le moindre scrupule les institutions et les idées de leur temps dans le passé le plus reculé, tout lien vivant ayant été brisé entre ce passé et le présent. A quoi sert la présence de la Chronique dans le canon biblique, si ce n'est à nous apprendre cela? Le Code sacerdotal n'a pu voir le jour que sur le terrain préparé par le Deutéronome.

EXPLORATION AUX RUINES

DES

MONUMENTS RELIGIEUX

DE LA PROVINCE DE BATI (CAMBODGE)

PAR M. SPOONER

Le nord du grand lac Cambodgien limite les contrées où s'épanouissent les plus riches travaux des Khmers ; mais il n'est pas moins intéressant de rechercher les premiers pas de cette civilisation dans les pays où elle aborda avec les premiers émigrants de l'Inde. Selon toute vraisemblance, la côte Est du golfe de Siam, par le port de Kampot, est le point où les relations commencèrent à s'établir.

Hatien n'était pas à cette époque relié au grand fleuve par le canal de Gien-Thanh ; et les terres basses, marécageuses de cette partie, durent faire reporter sur un terrain plus ferme la première route terrestre du grand fleuve. Cette route primitive, passant au pied du Phnom-Sruoch, s'infléchit suivant les époques vers les quatre-bras ou vers Oudong, traversant la province de Bâti, vaste plateau de forêts sablonneuses terminant dans l'époque actuelle les terres sèches, et s'arrêtant devant l'immense plaine marécageuse qui, coupée de diongs, s'étend de Chandoc à la pointe de Camau, et laisse émerger, comme d'énormes mastodontes antédiluviens, les croupes arrondies de quelques blocs granitiques, clairsemés dans cet océan d'herbes et de roseaux.

Hors du chemin des invasions Siamoises et Annamites, les constructions qu'on rencontre dans cette province de Bâti ont moins souffert de la main des hommes, mais sont plus éprouvées par les injures du temps. C'étaient, sans doute, les premiers essais du peuple nouvellement converti. La munificence des souverains ne semble guère s'être étendue jusqu'à ces fron-

tières éloignées; la ferveur des adeptes dut seule contribuer, suivant les ressources de la localité et les moyens de chacun, à l'édification des premiers sanctuaires. La conception en est du reste semblable, car l'objet du culte était identique; mais l'inexpérience des débuts s'y trahit en maints endroits. Loin des bouleversements poliques et religieux de la capitale, cette contrée semble n'avoir reçu que tardivement le bouddhisme, et la tolérance chez les bonzes y va jusqu'à respecter ce qui reste des anciens usages, à honorer le lingam devant l'autel de Sakia-Muni et croire, tout comme les pauvres gens, aux Neac-tas de la forêt et à ceux de la montagne. Aussi, voit-on quelquefois réunies dans un même sanctuaire les trois croyances successives des Khmers.

Le 22 décembre, par une chaude après-midi, car cette saison 1877-1878 n'a pas eu d'hiver, notre pesant cortège de neuf éléphants, quittant le protectorat Français à Phnom-Penh, s'engageait sur la route de Kampot. Passant au pied du monticule couronné par le Stoupa qui domine toute la ville, nous arrivâmes bientôt aux rives encaissées du Stung-Méang-chey (le ruisseau de la Victoire).

Là, première manœuvre de la troupe; le chef de file arcbouté sur ses pattes de devant, et agenouillé de l'arrière train, se laisse glisser sur les terres argileuses du haut des berges au lit de la rivière; tous imitent son exemple, et le dernier éléphant n'est pas encore dans l'eau que déjà le premier gravit la rive opposée. Ce bain préparatoire est à peine suffisant pour donner quelque entrain à nos bêtes qui supportent difficilement la marche pendant les heures chaudes en saison sèche. La route est poussiéreuse, d'autant qu'aux abords de la ville, chars à bœufs et cavaliers la parcourent en grand nombre et ne jouissent pas du privilège des Cakravartins [1]. Bientôt nous laissons au nord la chaussée qui se dirige vers Oudong et nous continuons vers l'ouest; les dernières habitations disparaissent, nous sommes entourés de

1) Un des privilèges du Cakravartin, et le signe auquel on le reconnait, est que les roues de son char ne soulèvent point, en roulant, la poussière du chemin.

hautes futaies et de rideaux de bambous entrecoupés de quelques maigres rizières. A six heures nous nous arrêtons à la bonzerie Sleng-nang-Khmeï, qui n'offre rien de remarquable.

Nous avions espéré coucher au Prec-Thnot, mais les cornacs ne voulurent pas traverser de nuit cette rivière, et la rive gauche n'offrant ni abri ni herbages pour les éléphants, force nous fut de raccourcir l'étape à leur gré. Le 23 décembre, à 5 heures du matin, nous étions en route, et au jour, nous arrivions au Prec-Thnot, dont les rives, alors encaissées, laissaient à découvert un vaste banc de sable. Le lit n'a guère plus de cinquante mètres de largeur, et nos éléphants, en cet endroit ont pied partout; il y a au plus creux deux mètres vingt-cinq centimètres de fond, mais en saison des pluies, l'eau coule à pleins bords avec une violence qui rend le passage impraticable autrement qu'en barque. Vers 7 heures nous inclinons du côté de l'ouest-sud-ouest, dans la direction de Phnom-Sruoch qu'on aperçoit au loin; nous quittons à 8 heures la route de Kampot, et nous dirigeant sud-ouest, nous arrivons à 10 heures à Vat-Phou-Anthereact, bonzerie où nous nous arrêtons pour déjeuner et laisser reposer nos bêtes pendant les heures chaudes.

Toutes les bonzeries sont d'aspect analogue : dans un bouquet de grands arbres, banians, palmiers et yaos, est réservé un terrain d'environ cent mètres de côté, sur lequel sont érigés un sanctuaire bouddhique, une salle de récitations et conférences, un sala (l'habitation des visiteurs) et une série de cases, logement des bonzes; le tout en bois, couvert en chaume et feuilles d'arbres. A 2 heures 1/2, nous repartons; il fait encore trop chaud au gré de nos montures, dont la mauvaise volonté manifeste se traduit par une lenteur d'allures désespérante. Chemin faisant, le mandarin et l'interterprète nous informent qu'il est nécessaire de faire un détour pour éviter un Neac-Ta de montagne. Nous insistons pour arriver à Phnom-Chiso dans la soirée et nous nous engageons à assumer la responsabilité des désastres que l'esprit peut infliger. L'affaire semble arrangée, et nous continuons,

avançant lentement vers le sud-sud-ouest. Le soleil baisse, il disparaît derrière les grands arbres. Dans la pénombre d'un clair-obscur qui nous enveloppe rapidement, nous apercevons un pan de muraille blanche et les derniers reflets du ciel dans l'eau d'un étang. Où donc est Phnom-Chiso? Nous sommes en forêt plate! Ce n'est pas la montagne? — Non, dit tranquillement l'interprète, mais voici une maison toute neuve, construite pour nous par ordre du grand mandarin des éléphants; il a fait prévenir, il y a cinq jours, que vous passeriez ici la nuit. Et Phnom-Chiso? Phnom-Chiso est très loin dans le sud, à six heures d'ici au travers des forêts. — Mais alors Vat-Bati? Vat-Bati est encore plus loin, dans le nord-est! Nous sommes ici à la bonzerie de Por-Sompor. Le Neac-Ta avait triomphé : nous n'avions qu'à nous soumettre, dîner et tâcher de dormir en société des moustiques dans la maison neuve, qui, vu les matériaux dont elle était formée, exhalait les parfums d'une meule de foin échauffé. Mais l'intention est tout; et nous ne pouvons qu'être reconnaissants au Présor-Sorivong[1] de ses prévenances. Quant à savoir pourquoi j'étais allé à Por-Sempor, c'est un mystère que je n'ai jamais pu éclaircir. Le 24 décembre, après une longue dissertation en malais avec un petit mandarin de l'escorte, nous arrivâmes à inculquer à la troupe que nous allions directement à Phnom-Chiso et que personne ne mangerait avant d'y être arrivé. Partis à 5 heures 1/2, nous étions rendus à 8 heures du matin au sud des collines! la veille, il fallait six heures. Le massif de collines à l'extrémité duquel s'élève la principale ruine de la contrée est orienté sud-est, nord-ouest; et tandis que, dans cette dernière direction, les mamelons se dégradent en pente douce, à l'est de l'extrémité méridionale, les deux points culminants sont appuyés sur un ressaut commun qui surplombe la plaine et sert d'assise au temple de Phnom-Chiso. Ces collines sont formées par des blocs de très beau grès diversement teinté et sont couvertes de végétation. Entre les deux sommets qui limitent

1) Un des ministres du roi Norodom.

le fond du paysage, les pentes d'une gorge ayant environ vingt-cinq mètres de creux conduisent dans deux bras profonds les eaux de pluies, endiguées dans des barrages de pierres sèches s'appuyant sur des terres levées. Chacune des éminences est couronnée par un amas circulaire de blocs en grès fruste ressemblant aux assises d'une tour et mesurant environ cinq mètres de diamètre. De ces points, on domine le pays environnant, vaste forêt laissant paraître çà et là les plaques jaunes de quelque rizière. A l'ouest nord-ouest est le Phnom-Sruoch ; à l'ouest, les chaînes de Kampot; vers le sud, divers sommets dans la province de Chaudoc. Le Sra[1] principal est derrière le temple ; son ouverture, à peu près carrée, est au niveau du toit des galeries de l'édifice et mesure quinze mètres de côté. La même distance le sépare de la porte ouest.

Le terre-plein du temple mesure 91m 50 de façade et 97m 50 de profondeur ; il est adossé, à l'ouest, aux parois du grand Sra ; au sud, au ravin escarpé formé par les pentes du dernier sommet ; au nord, par des murs en terrasses qui se perdent dans le replis de la colline principale ; à l'est, par une série de quatre hautes terrasses en gradins, coupées au centre par un escalier qui s'étend plus bas jusqu'à la plaine en suivant les ondulations dégradées des dernières assises du massif et s'élargissant vers l'extrémité en deux vastes paliers flanqués de lions assis.

Le temple est exactement orienté à l'est ; il mesure extérieurement 42m 30 de façade et 47m 40 de profondeur, non-compris la saillie des entrées suivant le grand axe est-ouest. Il se compose d'un rectangle apparent, formé est et ouest de cinq pièces ; et nord et sud, d'une galerie coupée en trois tronçons. Dans l'intérieur de cette enceinte, sont déposés symétriquement, à droite et à gauche d'un sanctuaire central, et suivant des axes à peu près parallèles :

1° Deux sanctuaires ayant leur ouverture à l'ouest ;

2° Deux autres, de taille moindre, faisant face aux premiers ;

[1] Bassin.

3° Deux petits édicules orientés comme les seconds.

Il existe, en outre, une construction plus récente, touchant d'un côté à la porte centrale ouest et au petit édicule sud-ouest.

Le sanctuaire central se trouve sur un axe principal est-ouest, porté légèrement au nord du centre de figure, mais on ne saurait en déduire aucune loi, car l'irrégularité des axes déroute toute supposition. Ainsi, les côtés nord et sud ne sont pas parallèles, bien que les faces est et ouest soient égales; les déviations des axes des sanctuaires latéraux ne sont pas symétriques et semblent le résultat d'erreurs, de sorte que les cinq axes est-ouest partagent chacune des faces est-ouest en tronçons tous inégaux, même l'axe central qui divise la face est en 21^m 60 sud et 20^m 72 nord, tandis qu'à l'ouest, la partie sud a 22 mètres et celle du nord 20^m 30 seulement. Cependant, les deux grands sanctuaires latéraux sont également distants de celui du centre, à 0^m 15 près : 11^m 35 nord et 11^m 50 sud.

Les cinq pièces de façade sont éclairées extérieurement; les cinq pièces de l'ouest, et chacune des trois autres formées par les galeries nord et sud, reçoivent le jour par l'intérieur. Ces dernières n'ont avec l'extérieur aucune communication. Nord et sud, la pièce centrale s'ouvre par un péristyle entre les deux petits sanctuaires qui se font face. Par une bizarrerie que nous ne pouvons expliquer, les huit pièces aux angles n'ont pas de portes, car la poterne de la pièce sud-ouest est une ouverture pratiquée postérieurement et ne possède même pas les marches d'escalier.

Enfin, *est et ouest*, chacune des trois pièces centrales communique du dedans au dehors par un double escalier.

Les matériaux employés pour les terrasses, les escaliers, tout le rectangle extérieur et les soubassements sont de pierre argilo-ferragineuse; les frontons, pilastres, cadres des portes et fenêtres sont presque tous en grès fin, ainsi que les dalles des édifices, toute la grande corniche extérieure et les acrotères. Les murs des huit édifices de l'intérieur, les

dômes et voûtes, sont en briques, mesurant $0^m 30 \times 0^m 17 \times 0^m 08$. Une partie des corniches est en briques moulées suivant les profils, et les dimensions en sont si parfaitement égales qu'il n'existe aucune déviation de lignes. Il n'existe pas trace de mortier, et les joints sont aussi hermétiques que ceux des grès polis; la terre conserve dans l'intérieur des maçonneries une belle teinte rouge.

On retrouve des traces d'un enduit blanc mince, très dur et poli sur diverses parties des murs du temple central; il a dû être appliqué pour permettre une décoration à fresques dont aucune trace ne reste. La construction dissymétrique est toute en briques; et sur le fronton, sont fouillées les lignes principales d'ornementations qui décorent ces parties des édifices Khmers.

Le temple central est fort curieux, car il possède, sauf la relation des proportions, toutes les parties composant une église. A l'est, le porche s'ouvre sur les degrés extérieurs; la nef en ogive élancée a trois travées, correspondant aux trois fenêtres des bas côtés; le chœur, réduit séparé de la nef, est éclairé par deux fenêtres et donne par une porte centrale sur le sanctuaire complétement obscur qui abritait la divinité. Aujourd'hui, le dôme en s'écroulant a rempli une partie du sanctuaire et laisse pénétrer la lumière du ciel sur une collection de Bouddhas insolites, entassés pêle-mêle sur les briques amoncelées.

Les deux premiers sanctuaires latéraux orientés ouest, sont après le temple central les plus importants du groupe intérieur. Les degrés donnent accès dans une petite pièce éclairée de deux fenêtres, laquelle communique avec le sanctuaire qui reçoit la lumière par quatre soupiraux pratiqués dans la frise, sur les côtés. Les deux édicules faisant suite sont plus petits, et se composent d'une chambre unique dômée présentant une seule ouverture; la porte est située à l'est.

Les deux derniers sanctuaires, à peu près écroulés, offrent une réduction du même plan, tandis que la construction dissymétrique est plus grande et présente en outre une sorte

de vestibule miniature. Des décombres terreux d'un grès violacé remplissent l'intérieur de tous ces édifices latéraux jusqu'à moitié hauteur des portes. Combien de générations ont contribué à ce remblai humain. Parmi les monuments de l'ancien Cambodge, les plus nombreux sont les Prea-Sats, sanctuaires obscurs formés d'une pièce carrée surmontée d'un dôme plus ou moins élancé, et destinés à recueillir les cendres funéraires, lorsqu'on ne les confiait pas au grand fleuve. Aussi, l'une des particularités frappantes du Cambodge, c'est que les seuls tombeaux qu'on y trouve sont ceux des étrangers, tandis qu'il ne reste pas trace des Khmers. Aujourd'hui encore, après la crémation du corps, c'est faire œuvre pieuse que de rassembler les débris d'ossements carbonisés épars dans les cendres du bûcher, de les placer dans un bol de faïence ou de porcelaine, entouré d'un linge, et de déposer ces reliques dans une Prea-Sat renommée. Les sanctuaires de Phnom-Chiso, véritables columbariums, abritent par centaines ces restes empilés.

J'ai dit qu'au point de vue archéologique, les Bouddhas qui encombrent les monuments Khmers n'ont aucun rapport avec la destination primitive de ces monuments et n'offrent qu'un intérêt secondaire absolument indépendant. Les frontons de Phnom-Chiso l'indiquent clairement ; et en déblayant l'amas de briques qui marque l'emplacement du petit sanctuaire nord-ouest, nous avons retrouvé la majeure partie, en cinq fragments, d'un Vishnou en grès très ancien ; il mesure 1ᵐ 75 de haut, les pieds et les quatre mains manquent ; la pierre s'écaille malheureusement par lamelles sous l'action des éléments et il reste à peine trace des traits de la face, tandis que la partie postérieure de la tête, enfouie sous terre, conserve encore les ornements de la coiffure.

Nous n'avons pas eu le temps de pratiquer d'autres fouilles ; du reste le monument de Bâti nous permettra de nous étendre davantage sur ce sujet.

Parmi les débris qui apportent leurs témoignages au culte brahmanique, nous avons retrouvé un lingam hiératique en

grès dur mesurant 0m 87 de hauteur, non compris le tenon de fondation, et cinq tables de lavage en schiste noir ardoisé, à bords surélevés mesurant de 0m 75 à 0m 87 de côté et présentant au centre le trou rond ou carré dans lequel s'enclavait le tenon sous les pieds de la statue ; au milieu d'un des côtés ressort un bec avec rigole permettant de recueillir l'eau lustrale qui avait été sanctifiée par les ablutions du dieu.

Et enfin, mais ceci est une hypothèse, sur la face nord du sanctuaire central, à niveau du socle supérieur, il existe dans l'épaisseur du mur un trou qui devait avoir également pour objet de laisser écouler les eaux ayant servi aux ablutions sur la grande idole, et peut-être mêlées au sang du sacrifice pratiqué dans l'obscurité du sanctuaire. Non loin de là, nous avons retrouvé des caniveaux et une gargouille, énorme tête de chimère, dont la gueule béante laissait tomber le liquide sacré que recueillaient dans des vases les fidèles empressés.

Dans le bas côté nord du temple, sont remisées trois pierres en schiste noir, trouvées par les indigènes dans les racines environnantes. Elles ont une face couverte d'inscriptions peu profondes, en vieux Khmer, et malheureusement nos empreintes prises avec du papier mouillé trop mince ont à peine retenu quelques traces des caractères.

L'une des pierres affecte la forme d'un sema de 0m 62 de haut ; la plus grande, qui est brisée, a 1m 11 de haut sur 0m 30 de large ; la plus petite, qui peut-être s'y rapporte, a la même largeur et 0m 47 de haut.

Il n'existe dans l'ensemble des monuments de Phnom-Chiso aucun bas-relief. Les tympans et les linteaux seuls représentent des scènes de quelque intérêt, entre autres Vishnou reposant sur Ananta et ayant à ses pieds Lakshmi (porte ouest, face intérieure).

Descendons maintenant les degrés rapides des quatre terrasses et les pentes plus douces qui leur succèdent jusqu'au pied de la colline. Nous éprouvons, en nous retournant, un de ces effets saisissants de trompe-l'œil dont les Khmers

avaient le secret : l'escalier se développe suivant un axe est-ouest en une série de lignes brisées concaves par rapport au rayon visuel dirigé vers le sommet; l'impression d'escarpement des terrasses en est tellement exagérée qu'elles semblent inaccessibles; leur hauteur et les dimensions du temple, dont le péristyle s'arrête au bord de cet abîme, s'en trouvent également accrues; la petitesse réelle du temple semble l'effet d'un énorme éloignement, et cette illusion s'augmente encore par la comparaison avec les vastes proportions de l'édicule auquel on se trouve adossé. En effet, tandis que les plus vastes pièces du temple supérieur atteignent à peine 3 mètres de largeur, la croix centrale de l'édicule dans lequel nous entrons maintenant ne mesure pas moins de 6m 30 de largeur de branche. Chaque bras de la croix est prolongé par une pièce moins haute, ayant à l'ouest une entrée presque de plein pied, tandis qu'à l'est, en raison de la dernière déclivité de la colline, les soubassements sont coupés par trois escaliers de 2m 80. Un terre plein de 18m sur 35, dans le prolongement de l'axe est-ouest, s'étend devant cet édifice cruciforme, mais il est difficile de dire s'il est de la même époque, ou s'il représente simplement l'aire de quelque Vat moderne abandonné.

Il s'en faut que les monuments de Phnom-Chiso soient faciles à reconstituer, car les débris en ont été souvent transportés et on en trouve un peu de tous côtés dans les bois d'alentours. Toutes les voûtes de pierre en encorbellement sont écroulées et ont entraîné une partie des frontons; ainsi celui du grand péristyle Est ne conserve que le bloc formant la base de droite, et le sommet se trouve enfoui au bas des terrasses à droite, tandis que le centre et l'angle gauche ont été, dans leur chute, projetés sur la gauche vers le bas des pentes, de sorte que la tête du personnage principal et une partie de l'ornementation ont été broyées.

La branche Est du monument cruciforme n'est guère reconnaissable qu'aux soubassements et au monticule de matériaux qui les couvrent. Ainsi que nous l'avons dit plus

haut, il est surtout remarquable par sa largeur entre murs, 6m 30. Sauf quelques corniches, encadrements des portes et cartouches qui les surmontent, les matériaux employés sont exclusivement d'énormes blocs de pierre ferrugineuse.

Mais s'il est un édifice remarquable sous le rapport de la grande dimension des matériaux, c'est un second temple cruciforme situé dans l'est-sud-est de Phnom-Chiso et dont les murailles sont formées par des blocs de 0m 92 d'épaisseur; rien n'a pu ébranler cette massive construction jusqu'à hauteur des corniches, et les frontons d'aplomb sur ces vastes bases se dressent encore presque intacts à chaque extrémité des bras, malgré l'affaissement de tout le faîtage. Les socles ne mesurent pas moins de 2m 80 de haut; et le terrain voisin encore humide, malgré deux mois de saison sèche, semble indiquer que pendant les pluies l'édifice est entouré d'eau; il n'est pas très éloigné d'ailleurs du lac situé à 1,500 mètres environ de Phnom-Chiso, dans le prolongement, vers l'est, de l'axe du temple supérieur, et il est probable que cette nappe d'eau avait autrefois un périmètre plus vaste et plus régulier, et qu'aujourd'hui encore, vers septembre, une barque légère atteindrait les monuments du bas.

Il ne reste pas trace de statues dans le monument est-sud-est, sauf un affreux bouddha couché, monolithe informe en grès, qui mesure 2 mètres de long et que les bonzes ont traîné là, de quelque Vat abandonné, n'ayant pas la force de le hisser au haut de la colline, car le sanctuaire supérieur ne renferme que des statuettes en pierre de Sakia-Muni et les débris vermoulus de trois ou quatre grandes statues en bois laqué.

Pas plus qu'Angcor-Vat, les monuments de Phnom-Chiso n'ont été achevés; et en maints endroits, les chapiteaux des pieds droits, les moulures de corniche, sont dégrossis aux angles, mais ne se profilent pas dans le bloc fruste qui a vu s'écrouler les voûtes avant que le ciseau ait achevé son œuvre.

On ne saurait quitter Phnom-Chiso sans parler de son

Neac-Ta, assez redouté pour qu'aucun mandarin du roi n'ose affronter les degrés de la colline. Parmi les blocs effondrés du grand péristyle a poussé un immense banian; ses rameaux surplombent les galeries, et la résidence du Neac-Ta. En se hissant au faîte des murailles, on découvre une petite cabane en feuillage de trois pieds de haut, ouverte au nord-ouest, car le Neac-Ta veut sans doute voir l'ensemble de son domaine. Le banian le couvre de son ombre; dans cette niche, un pot de terre plein de cendres, quelques débris d'allumettes sacrées, des loques de vieux chiffons, une pierre informe, et c'est tout, car le Neac-Ta est esprit; il se transporte dans la pierre de la montagne, dans le vent qui pénètre les os, dans le miasme du marécage et dans le corps du fauve qui vous guette. Le Neac-Ta, c'est le mal inconnu, c'est la terreur nocturne, le souvenir d'un désastre ou d'un crime, le flot irrité qui déborde en septembre, ou le vent sec de février qui arrête l'épi dans sa croissance. Ceux qui l'ont vu sont morts; ils n'en sauraient parler..... Grand Neac-Ta, épargnez-nous, car il nous faut encore voir Bâti!

Le 20 décembre, à cinq heures du matin, nous prenons congé de Vishnou, du Neac-Ta et de Sakin et nous nous dirigeons vers le lac de Bâti, qu'on nous dit éloigné d'environ 40 kilomètres; mais l'expérience nous a rendus sceptiques, et nous déclarons qu'il nous sera très agréable de voir chacun prendre son repas une fois arrivé; cet argument est d'une grande force. Vers huit heures, nous passons Por-Sompor, et à dix heures et demie, nous avions la satisfaction d'apercevoir les toits d'un hameau situé près du lac; les éléphants semblaient avoir compris notre discours et avaient marché avec entrain; mais comme ils ne circulent jamais dans ces parages, aucun chemin n'est frayé pour les énormes cages établies sur leur échine, de sorte qu'en maints endroits il fallait se jeter dans les champs, les marais, ou livrer bataille aux bambous épineux et aux branches des yaos. Ces cinq heures et demie de route en direction générale nord-nord-est ne représentent pas plus de 25 kilomètres.

Le lac de Bâti est une sorte de cuvette peu profonde s'étendant de l'est à l'ouest dans une dépression du plateau sablonneux que forme cette province. Les rives sont boisées; et derrière ce rideau de verdure, on devine quelques villages indiqués par des bouquets de palmiers ou la fumée grisâtre s'échappant de cases invisibles. C'est à peine si deux ou trois pirogues montées par des bonzes en quête de leur ration, ou par des pêcheurs, viennent animer le paysage.

Il est six heures; à l'horizon, le soleil se couche derrière le Phnom-Sruoch dont il découpe vivement les sommets, tandis que vers l'est, on aperçoit au loin un déversoir naturel qui pendant la crue des pluies met le lac en communication avec le bras postérieur du grand fleuve.

C'est au sud-ouest que se trouvent les ruines de Ta-Prom (ancêtre Brahma) et de Yeai-Pou (la vieille Pou). Elles se composent d'un édicule, appelé Yeai Pou, situé à 50 mètres de la rive, et que les habitants d'une bonzerie assez importante ont adopté comme sanctuaire d'un lingam (phallus) remarquable, auquel ils rendent leurs dévotions.

Dans la forêt, à une centaine de mètres plus loin, est Ta-Prom, l'édifice principal, envahi par la végétation, et par une légion de chauves-souris qui rendent l'accès de certaines parties à peu près impossible. Quelques jours avant notre arrivée, une tigresse avait élu domicile dans un édicule de la cour, mais comme elle eut l'imprudence de prélever la dîme sur les chiens de la bonzerie pour nourrir sa progéniture, elle fut chassée par une grande battue et l'un de ses petits fut tué par un Cambodgien.

L'édicule extérieur (Yeai-Pou), dont le dôme est écroulé, se compose simplement d'un sanctuaire carré orienté à l'est et d'un petit vestibule rectangulaire auquel la porte seule donne accès. Vers l'ouest, la façade est ornée d'une fausse porte dont le linteau présente trois rangs de niches renfermant des personnages assis, les mains jointes; il supporte un fronton très grossièrement sculpté.

Sur une plate-forme, qui précède le vestibule, et abrité par

un auvent de feuilles de palmier, les bonzes ont dressé un phallus provenant de quelque ruine voisine : il est entouré de nombreux ex-votos, et une sébile pleine de cendres reçoit au pied du socle les bâtons odoriférants qu'y allument les fidèles.

Ce petit monolithe mesure 0m 60 de haut et 0m 20 de largeur; il est taillé avec grand soin dans la forme hiératique consacrée, mais le symbolisme en est précisé par une tête, à demi-effacée, remplissant l'ouverture du méat. Quelle ressemblance frappante avec l'idée qui préside à cette étrange fête japonaise, que nos usages et nos exigences ont fait tomber presque dans l'oubli, et qui cependant est encore célébrée dans quelques provinces éloignées des ports. Nous avons vu à Imidzi (île de Niphon), le phallus haut de quinze pieds, reposant sur un char, et dans l'intérieur duquel, pendant les processions, de jeunes enfants grimpent à tour de rôle et montrent leur face rieuse à la foule par l'ouverture pratiquée au sommet. Et quelle bizarre coutume que celle de ces bouteilles phalliques en faïence brune flambée, d'où s'échappe le saki, ou vin de riz bouillant, dans les orgies chères aux japonais de toutes classes. Ce culte ne leur est-il pas venu de leurs ancêtres polynésiens? Les Javanais, de même que les Khmers, avaient reçu de l'Inde le culte du lingam ; les ruines antiques en fournissent de nombreux spécimen, et de nos jours la trace en est restée dans les superstitions populaires, dont le canon de Batavia est un des exemples les plus connus.

Et tandis qu'au Cambodge la forme conventionnelle reçue de l'Inde était religieusement conservée, on voit déjà dans les modifications des lingams javanais l'acheminement vers la crudité qui distingue leur représentation moderne au Japon. Il faut remarquer cependant que dans cette dernière contrée certaines pierres tombales ont conservé la tradition indienne et la structure hiératique. Étrange idée encore de ce peuple composite qui semble s'être identifié à la constitution incohérente et volcanique du sol qu'il habite!

Une dizaine de semas, ou bornes sacrées, portant sur la face une lakhon (danseuse) et au revers un losange quadrillé, entou-

rent l'édicule. Dans un coin du terrain déblayé sont entassés des débris de statues et de corniches recueillis dans la forêt.

TA-PROM.

L'édifice principal est de plein pied avec le sol; il est orienté vers l'est, avec le grand axe reporté d'un dixième vers le nord.

Les traces d'une première enceinte l'entourent sur toutes les faces à 28 mètres de distance; elle était formée de blocs en pierre ferrugineuse ne mesurant pas moins de 0m 90 d'épaisseur. La porte sud existe encore.

La galerie rectangulaire, basse, étroite, coupée et flanquée de portes aux passages des axes et aux angles, qui forme le périmètre du temple, est également en pierres ferrugineuses. Les chambranles, pieds droits, linteaux et frontons sont seuls en grès travaillé. Les deux édicules d'entrée, dans les coins nord-est et sud-est, sont de structure identique; ils présentent un vestibule s'ouvrant à l'ouest et un sanctuaire obscur voûté.

Le sanctuaire principal seul est intéressant; il est tout en grès et se relie à la galerie ouest par deux petites pièces du plus déplorable effet, ajoutées sans doute après coup par des manœuvres inhabiles.

Il ne faut pas rechercher l'œuvre de ciseaux exercés dans les décorations de Ta-Prom; certaines parties même, lorsqu'il s'agit surtout de la représentation humaine, sont inférieures à ce qui existe ailleurs. Mais on n'a pas idée de la fertilité profuse qui a couvert ce petit massif carré qui mesure seulement 10m 70 de côté sur 11m 25 de hauteur. Tous les motifs d'ornementation imaginables y sont représentés, jusqu'à des fausses fenêtres ornées de balustrades et de stores à demi-enroulés, ce qui est une indication fort intéressante dont nous n'avons trouvé trace en aucun autre édifice.

Dans ce fouillis qui n'a pas laissé un pouce de pierre unie, il y a toute une mine de motifs ravissants, d'idées ingénieuses, sans aucun souci d'ordonnance et de proportion pour l'ensemble. On dirait un monument formé avec le produit

d'un concours libre où chaque concurrent aurait reçu une surface donnée à couvrir suivant sa fantaisie.

Ta-Prom a bien conservé le nom et les traces de sa destination primitive : c'est bien un temple brahmanique, et quoique modeste de proportions, naïf d'exécution, il a eu, grâce à cela peut-être, et aussi à son éloignement des grandes voies antiques, la bonne fortune de conserver une partie des divinités auxquelles il était dédié. Les frontons nord et sud, ainsi que ceux des édicules, sont intacts; seul, le fronton Est du sanctuaire a été martelé et grossièrement sculpté dans l'excavation d'un affreux bouddha sommeillant à l'abri d'un parasol informe. Sous le dôme, on a également introduit un sakia efflanqué, haut de 2m 50, debout, enseignant et protégé contre toute main profane par un lac de guano infect qu'alimentent sans relâche une nuée de chauve-souris rousses.

Il est impossible de pénétrer dans cet antre dégoûtant, qui d'ailleurs n'offre aucune particularité intéressante.

C'est dans la galerie nord que sont relégués les dieux principaux, et rien ne s'oppose à ce qu'on les examine à l'aise.

Leur structure est plus que massive et leurs jambes surtout dénotent un parti pris d'éléphantiasis; ce sont des points d'appui qui soutiendraient le monde sans broncher : sauf les têtes, il ne faut y rechercher aucun art.

Le sujet principal est un monolithe debout de 2m 20 de haut, y compris le tenon qui s'encastrait dans le socle. La tête, surmontée d'une protubérance, et le cou sont énormes; huit bras, dont les quatre de droite restent seuls actuellement, partaient du corps, qui est aussi épais que large et qui repose sur des jambes courtes, massives et terminées par des pieds gigantesques. La tête, sauf le nez et l'oreille gauche, est en parfait état; les yeux sont clos, la bouche est immense; la tête, y compris sa protubérance, et le corps jusqu'à la ceinture, ainsi que le bras jusqu'aux coudes, sont littéralement couverts par des bandes horizontales formées de femmes accroupies se donnant la main; des bracelets

ornent le cou et les chevilles; une ceinture à pendeloques (en sanscrit le Kamma-Banda), indiquant des plaques de métal rehaussées de pierreries, retient un caleçon collant (chulna), rayé verticalement. Mais le plus étrange est une série de statuettes assises de tailles dégradées du pouce au petit doigt et ornant les doigts du pied. Parmi les débris de bras et de mains, il nous a été impossible d'en identifier aucun avec cette étrange statue qui doit représenter Brahma créateur, si ce n'est peut-être une main gauche, ayant une fleur sacrée dans la paume et tenant entre le pouce et l'index brisés un fragment de disque ou de coquille.

Auprès de cette divinité, qui obstrue la porte ouest du vestibule nord du petit axe, se trouve une autre statue de moins grande dimension (1m 25), reposant encore sur sa pierre d'ablution qui recevait une autre idole dont la place est vacante. Cette statue est la représentation exacte des personnages occupant le centre des frontons ; la tête porte également la protubérance, les yeux sont clos, la bouche vaste, les oreilles très allongées. La coiffure est une sorte de résille ornée d'un rang de grosses perles et d'une figurine assise au front. La ceinture et le caleçon sont pareils à ceux déjà décrits, mais on ne retrouve ni les colliers, ni les bandes ornées du torse, ni enfin les statuettes sur les pieds. Des quatre bras qui se reliaient au corps, trois sont brisés au coude ; le bras droit supérieur est complet et la main tient un chapelet, ce qui permet de reconstituer, d'après les sculptures des frontons, les trois autres attributs de Vishnou, ou ceux de Brahma, que devaient tenir les mains disparues, c'est-à-dire, le Kamala (fleur de lotus), le veda (manuscrit), le chakra (coquillage), le chank (disque).

Une statue de femme, de dimensions analogues, est le morceau le plus intéressant des épaves de la galerie Est. Moins heureuse que la Vénus de Milo, elle n'a même pas conservé sa tête. Le torse, la gorge surtout, sont d'une exécution supérieure aux statues précédemment décrites, et fait d'autant plus regretter la mutilation qu'une tête remar-

quable, gisant non loin de là, s'y rattache par les proportions, bien que la cassure du cou ne s'y rapporte pas complètement. Le profil est d'un type indien très remarquable ; les yeux ouverts sont bien dessinés; indépendamment de la coiffure en résille, un diadème ceint le front et s'attache sous la nuque par un nœud de rubans étroits. Si pour la position qu'occupaient les bras, nous avons recours aux sculptures en bas relief qui remplissent les niches entre fenêtres, on peut supposer que la main droite tenait une fleur à hauteur de l'épaule, tandis que la gauche était appuyée à la ceinture au-dessus du nombril, ce que semblerait indiquer la plaque qui s'est écaillée en cet endroit. Mais tandis que les jambes des Lakhons, ou danseuses, sont modelées sous les gazes qui les enveloppent, la ceinture de notre statue, identique à celles des divinités, retient une jupe d'étoffe rigide (longi), à dessin large et quadrillé, présentant au bas une bordure de feuillages, laquelle se répète en triple au chef qui retombe jusqu'à terre sur le devant. Il est à remarquer que les bas-reliefs et statues Khmers représentent toujours les femmes vêtues du longi seulement ; elles ne portent jamais le chuli (corsage), ni le sari (robe); leur main droite tient généralement une fleur de Kamala ou un chaori (chasse-mouche).

Nous avons dit ailleurs qu'un trait remarquable de l'architecture Khmer était la chasteté : on ne trouve nulle part la représentation de ces scènes licencieuses qui ornent fréquemment les temples de Crishna et que les Bouddhistes n'ont pas craint d'imiter en reproduisant les scènes du harem de Gopa et les tentations des filles de Mara. Ce que nous avons retrouvé de leurs divinités jusqu'à ce jour présente le même caractère, il est en outre remarquable par la sérénité des poses et des expressions ; là, point de faces grimaçantes, d'attitudes forcées et pleines de contorsions; les Khmers semblent enfin avoir compris la divinité majestueuse, quelles que fussent ses attributions.

Hors du temple, dans la forêt, nous citerons entre autres pièces intéressantes deux linteaux à demi-enfouis, mesurant

environ 1^m 90 de largeur sur 0^m 60 de hauteur. L'un représente un chef assis dans un char avec sa femme et ses enfants ; les chevaux sont attelés à un joug ; et parmi les personnages du nombreux cortège, une femme semble occupée à distribuer des aumônes aux pauvres qui s'agenouillent sur le passage.

Le second linteau représente une scène du Kurmavatara (le barattement), reposant sur la tortue, mais dans laquelle le mont Meru est remplacé par un mât surmonté d'une fleur servant de siège à un Brahma.

Il y aurait encore beaucoup à conter sur le Ta-Prom de Bâti, bien que ses modestes proportions et son exécution ne permettent pas de le comparer à son superbe homonyme, l'une des merveilles situées à l'est d'Angcor-Thom, sur la rive gauche de la petite rivière de Siem-Reap. Mais nous pensons que sans nous attarder davantage en descriptions, ces quelques notes écrites en hâte entre deux voyages, apporteront un témoignage sérieux à notre opinion sur les origines et la nature des monuments Khmers : à de très rares exceptions près, on ne saurait y voir l'œuvre des Bouddhistes.

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

MYTHOLOGIE ARYENNE

ET DES RELIGIONS DE L'INDE

En commençant ce bulletin, dont l'objet devra être de présenter périodiquement un aperçu des principaux travaux accomplis dans le domaine de la mythologie aryenne et des religions de l'Inde [1], je crois qu'il est utile d'entrer dans quelques explications préliminaires et, tout d'abord, de préciser les limites que nous assignerons ici à ce domaine. A première vuè, les termes choisis pour titre paraissent être suffisamment clairs et parler par eux-mêmes. En y regardant toutefois de plus près, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'il peut y avoir différentes manières de les entendre. Le plus vague et celui des deux qui a le plus besoin d'être défini, est évidemment le premier, *mythologie aryenne*. Dans son acception la plus large il embrasse presque tout ce que nous pouvons entrevoir du patrimoine intellectuel des communs ancêtres de la famille indo-européenne, de leur manière de sentir, de penser, de concevoir les choses. De tout cela nous n'avons, sauf la langue et quelques usages, guère d'autres témoignages que cet ensemble d'opinions et de croyances portant sur les objets les plus divers, mais toutes plus ou ou moins bizarres et entachées de surnaturel, qu'on est habitué à désigner du nom de mythes. Dans un sens plus restreint, il s'applique aux représentations que les Aryas se

1) Voici nos conventions relatives à la transcription des mots sanscrits; *ai* et *au* sont diphthongues; l'accent circonflexe indique la voyelle longue; *g* est toujours dur; = c, *ch* = tch; *j*, *jh* = dj; *sh* = sh anglais; *x* = ksh; *r* et *l* voyelles, les lettres linguales (*t*, *th*, *d*, *dh*, *n*), le son nasal neutre ou assimilé (anusvara *m*), l'esprit doux final (visarga *h*) sont rendus par des italiques dans les mots imprimés en caractères ordinaires, et par des lettres ordinaires dans les mots imprimés en italiques.

faisaient de leurs dieux. C'est dans ce dernier sens surtout que nous comptons l'envisager ici. Sans nous interdire toute excursion sur le terrain de la mythologie des usages et des opinions populaires, dont les fantaisies sont d'ailleurs si fréquemment le dernier reflet de conceptions plus sérieuses et plus hautes, et tout en nous promettant bien de revenir à l'occasion sur ces intéressantes recherches de *folklore*, sur l'ingénieux petit livre, par exemple, dans lequel M. Gaston Paris a étudié, à propos du Petit Poucet, la destinée d'un chapitre d'astronomie préhistorique [1], ou sur les traités plus volumineux où M. de Gubernatis a réuni tant de faits curieux de l'histoire fabuleuse des animaux et des plantes [2], nous nous arrêterons de préférence aux travaux de mythologie religieuse. Nous aurions aimé même aller plus loin et, au lieu du titre de mythologie aryenne, nous aurions volontiers choisi celui de religion aryenne, si nous avions cru qu'il fût possible de poursuivre si haut une distinction que les peuples, pour leur compte, paraissent avoir toujours sentie. Jamais ils n'ont confondu leur fable avec leur religion : les plus formalistes, tels que les Romains et les Hindous, ont toujours manié les traditions relatives à leurs dieux avec une entière liberté, et le Veda, qui voue l'homme irréligieux à la mort et à la destruction, se contredit à chaque pas dans ce qu'on pourrait appeler ses dogmes. Le crime d'impiété est ancien ; celui d'hérésie est relativement moderne. Mais comment parler de la foi d'une époque qui ne nous a pas laissé une seule prière, pas une simple formule ? En juger uniquement par des mythes qu'on a soi-même reconstruits, serait téméraire. Nous connaissons directement ceux du Veda, nous avons en outre les chants d'adoration des Rshis, et pourtant, sommes-nous toujours bien sûrs d'entendre grand'chose à leur religion ? Nous sommes donc réduits, pour

1) Gaston Paris : *Le Petit Poucet*, Paris, 1875. Publié d'abord dans les Mémoires de la Société de linguistique de Paris, t. I, p. 372.

2) A. de Gubernatis, *Zoological mythology*: 2 vol. London, 1872, traduction française, par P. Regnaud, 1874; allemande, par Hartmann, 1874. — *La Mythologie des plantes ou les Légendes du règne végétal*, 1er vol. Paris, 1878.

ce passé lointain, à nous en tenir à la mythologie qui, tout ondoyante et ténue qu'en soit l'étoffe, présente pourtant quelque chose de plus saisissable que les faits intimes de la conscience sans lesquels il n'y a point de religion.

Mais, même ainsi délimité, le terrain de la mythologie aryenne ne nous appartiendra pas tout entier. Les études sanscrites, par lesquelles nous pouvons surtout l'aborder, ne sont plus à peu près les seules qui y mènent. On arrive maintenant à cette vieille terre par des voies bien diverses et de points de départ prodigieusement distants les uns des autres. Le celtisant, le germaniste, le slaviste, ceux qui s'occupent des antiquités religieuses de l'Italie, de la Grèce, de l'Asie antérieure, y sont conduits par leurs recherches aussi bien que l'indianiste. Celui de nos collaborateurs surtout qui traitera de l'ancienne Perse, y aura un droit presque égal au nôtre. Il faudra donc se faire de mutuelles concessions : ce serait usurper de notre part, que de prétendre nous adjuger par exemple un livre tel que le *Baumkultus* de Mannhardt, sous prétexte qu'il jette le jour le plus vif sur des croyances et des pratiques dont plusieurs remontent certainement au berceau commun. Dans des cas plus douteux, qui se présenteront surtout à propos de résultats fournis par les études comparatives du Veda et de l'Avesta, il y aura peut-être quelque avantage à voir un même travail envisagé successivement à deux points de vue différents.

L'autre terrain que nous aurons à explorer, celui des religions de l'Inde, est à la fois plus solide et plus nettement circonscrit. Il ne s'agit plus cette fois de reconstructions hypothétiques où la critique court facilement le risque de devenir trop créatrice, mais de religions positives, qui, depuis une très haute antiquité, sont des « religions du livre, » et dont l'étude est naturellement limitée par celle des documents littéraires où elles sont consignées. Mais ici surgissent d'autres questions. Nous bornerons-nous à examiner les travaux relatifs à une certaine période du passé de ces religions, et, dans ce cas, à quelle limite nous arrêterons-nous? Ou des-

cendrons-nous jusqu'à l'époque contemporaine? Car il n'est pas une seule de ces religions dont on puisse affirmer absolument qu'elle soit morte, et quelques-unes datent d'hier. En général, la *Revue* ne touchera pas aux questions actuelles. Son champ d'étude est l'antiquité : ainsi pour le christianisme elle n'ira pas au-delà des origines [1]. Je doute pourtant que cette règle puisse s'observer pour certaines religions orientales ; que celui de nos collaborateurs, par exemple, qui traitera de l'Iran, puisse se désintéresser complétement de la tradition parsie. En tout cas, elle est inapplicable à l'Inde. Ici il y a bien eu des changements, mais point de rupture ou d'innovation soudaines, point de destruction du Temple ni d'avènement de l'Église, et l'antiquité s'y continue pour ainsi dire sous nos yeux. Le passé et le présent s'y éclairent réciproquement, comme il est aisé de s'en convaincre par la saveur toute particulière propre aux travaux des indianistes qui connaissent l'Inde autrement encore que par les livres. Comment étudier d'ailleurs les religions hindoues sans tenir compte des Purânas? Or avec ceux-ci on arrive fort avant dans le moyen âge et en plein épanouissement sectaire. Devra-t-on, dès lors, fermer les yeux au spectacle des sectes modernes, qui seul peut faire bien comprendre ce qu'étaient celles d'autrefois? Tout en réservant spécialement notre attention pour les travaux relatifs à l'Inde ancienne, de beaucoup d'ailleurs les plus nombreux et les plus importants, nous serons donc obligé de l'étendre au domaine entier de ces religions, parce que toute limite qu'on voudrait y tracer serait arbitraire d'abord et, ensuite, en l'absence de toute chronologie un peu ancienne, tomberait forcément si près de nous, qu'il ne vaudrait vraiment plus la peine de l'établir.

Pour le Bouddhisme, la question se pose sous un aspect différent. Ici nous sommes en présence d'une Église constituée de bonne heure d'une façon solide et dans laquelle, si on excepte le Lamaïsme tibétain, il ne s'est pas produit de

1) Se reporter, à cet égard, à ce qui est dit dans l'*Introduction*. (*Réd.*)

notables changements à des époques récentes. Le Bouddhisme méridional, en particulier, n'a plus guère varié, du moins dans ses doctrines, depuis les premiers siècles de notre ère. Mais cette religion s'est répandue au dehors : elle a envahi toute la haute et extrême Asie. Notre incompétence à elle seule nous défendrait déjà de la suivre dans toutes ses migrations. Nous ne pourrons cependant pas négliger entièrement les résultats acquis à la science dans ces provinces lointaines. De combien notre connaissance de l'Inde ancienne ne serait-elle pas plus pauvre, si nous n'avions pas les précieuses relations des pèlerins chinois? Et quelle lumière le savant ouvrage de Wassiliew[1], puisé à des sources septentrionales, ne jette-t-il pas sur le Bouddhisme indien ? C'est notamment de l'investigation complète des traductions chinoises, plus vieilles que les versions tibétaines, que nous pouvons espérer une approximation plus grande dans la solution de quelques difficultés capitales que présente la chronologie des livres bouddhiques du Népâl.

Enfin, l'Inde n'a pas été seulement brahmaniste et bouddhiste : elle a connu, elle connait encore un grand nombre d'autres religions d'une provenance toute différente. Au Nord, dans l'Himâlaya ; à l'Est, dans la vallée d'Assam ; au Centre, dans les replis et sur les plateaux des monts Vindhyas, une foule de tribus plus ou moins sauvages ont conservé leurs croyances et leurs pratiques particulières. Nous n'aurons probablement guère à nous occuper de ces formes d'adoration imparfaitement connues et qui n'ont pas encore été l'objet d'un travail d'ensemble, de même que les peuplades qui les professent, ont jusqu'ici, par leur diversité et par leur éparpillement, échappé à toute classification ethnographique satisfaisante. Mais, dans tout le sud de la péninsule, s'étendent en masses compactes les populations dravidiennes, dont les croyances nationales, conservées à

1) W. Wassiliew, *Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur, 1er Theil : Allgemeine Uebersicht.* Aus dem russischen uebersetzt. Petersburg 1860. Traduction française par La Comme. Paris 1865.

peu près pures dans quelques districts montagneux et survivant presque partout à l'état de superstitions populaires, pourront attirer parfois davantage notre attention. Bien que l'exploration scientifique en soit encore peu avancée, il est probable, en effet, qu'elles n'ont pas été sans influence sur certains côtés de l'Hindouisme. Aussi mentionnerons-nous dès maintenant l'aperçu général un peu sommaire qu'en a donné le Rév. Caldwell dans l'appendice à sa grammaire dravidienne[1], et le jour où un chercheur comme M. Burnell, ou comme le Rév. Kittel, qui connaît ces religions mieux que personne et à qui on doit déjà à ce sujet de précieuses indications partielles[2], se déciderait à les retracer dans leur ensemble, ne croirions-nous pas sortir de notre cadre, en consacrant à son travail un examen tout spécial.

Le terrain ainsi délimité, nous en aurons fini avec ces explications préliminaires, quand nous aurons prévenu le lecteur que ce premier bulletin devant forcément porter sur une période plus longue que les suivants, qui auront, en général, pour objet les résultats acquis au cours d'une année, sera moins un relevé bibliographique détaillé, qu'un aperçu sommaire, où j'essaierai, en m'attachant à un choix de travaux caractéristiques, de présenter une sorte d'orientation générale dans le champ de ces études.

La restitution d'une mythologie aryenne est d'origine toute récente. Elle est un des derniers résultats de la science comparative des mythologies qui, elle-même, n'est pas fort ancienne. On peut, en effet, considérer comme son premier manifeste la dissertation de sir William Jones « sur les dieux de la Grèce, de l'Italie et de l'Inde, » écrite il y a moins d'un siècle (1784), et insérée dans le premier volume des *Asiatic Researches*. C'étaient d'immenses perspectives qui s'ouvraient en ce moment à la science européenne et devant lesquelles elle fut prise d'une sorte de vertige. Le Zend-Avesta, très

1) R. Caldwell, *A comparative Grammar of the dravidian or south-indian family of languages*. 2d Ed. London 1875.

2) F. Kittel, *Ueber den Ursprung des Lingakultus in Indien*. Mangalore 1875 et un article dans l'Indian Antiquary II, 168.

imparfaitement compris et la théologie des Purâṇas acceptée comme une révélation du monde primitif, vinrent se fondre avec les données plus suspectes encore de cette fausse antiquité orientale, chaldéenne, phénicienne, égyptienne, que nous a transmises l'hellénisme en décadence. De tous ces éléments élaborés avec une érudition vaste mais confuse, sous l'empire d'un romantisme avide de mystères et d'une philosophie portée aux formules abstruses, sortit le symbolisme de l'école de Görres et de Creuzer[1]. On se plut à voir dans ces traditions, dont aucune n'était envisagée sous son vrai jour, l'expression voilée à dessein de vérités profondes sur l'homme et sur l'univers, des inventions réfléchies, développées et transmises dans des collèges de sages et de pontifes et portées de peuple à peuple par des colonies de prêtres. Pour ruiner dans sa base cet édifice imposant, il fallut que la philologie exhumât ou remît à leur vraie place les documents, qu'elle retrouvât la véritable Égypte, la véritable Phénicie, la véritable antiquité hindoue : il fallut que la linguistique surtout éclairât d'un jour nouveau les questions d'origine et de race, qu'elle mît en lumière ce qu'il y a de spontané dans les créations collectives de l'esprit humain, et qu'en révélant les lois qui président à la formation et à la vie des mots, elle fît toucher du doigt, pour ainsi dire, les lois toutes parallèles qui régissent la formation et la vie des mythes. De ce moment date la mythologie comparative telle qu'on l'entend aujourd'hui. Ses fondateurs, Grimm, Kuhn, Roth, Benfey en Allemagne, Max Müller en Angleterre, Burnouf et Bréal en France, sont ou pourraient être encore nos contemporains. Si, des explications partielles qu'elle a produites jusqu'ici, le moindre nombre seulement s'est fait accepter sans opposition, du moins on n'en contredit plus ni la méthode, ni les résultats généraux. Peut-être quelques esprits obstinés, et nous sommes du

1) Des mêmes éléments combinés avec les tendances anti-chrétiennes et l'esprit un peu sec de notre dix-huitième siècle, sortit chez nous l'école de Volney et de Dupuis.

nombre, trouvent-ils qu'on va parfois trop loin dans la réaction contre l'école symbolique et qu'en réduisant ces gracieuses fantaisies à une série monotone de malentendus uniquement amenés par les altérations graduelles du langage, on fait souvent trop petite la part de l'accident ainsi que celle de l'invention réfléchie et des facultés créatrices de l'imagination. Mais, dans l'ensemble, personne ne conteste plus que les mythes, à l'origine, sont l'expression naturelle et populaire de faits fort simples ; que les plus anciens notamment se rapportent aux phénomènes les plus ordinaires de l'ordre physique ; qu'ils sont dans la dépendance la plus étroite du langage, dont ils ne sont très souvent qu'une forme vieillie ; qu'il en est de leur immense variété comme de celle des mots, l'une se réduisant à un petit nombre d'éléments, l'autre à un petit nombre de racines ; que, malgré leur fluidité et leur confusion apparente, ils possèdent une certaine cohésion et sont reliés par une logique cachée ; qu'ils ne passent pas aussi facilement, ni surtout d'une manière aussi désordonnée qu'on l'avait cru, d'un peuple à un autre peuple, d'une race à une autre race, mais que, comme le langage, ils ne se transmettent bien que par héritage, et qu'il y a des signes pour reconnaître les mythes d'emprunt, comme il y en a pour reconnaître les mots d'emprunt ; que, par conséquent, il est possible, d'une part, de les reconstruire même à l'inspection d'un seul fragment, à peu près comme à l'inspection d'un seul dérivé on restitue à une langue toute une famille de mots, et, d'autre part, d'affirmer d'un mythe, quand on le trouve chez deux ou plusieurs rameaux d'une famille ethnique, qu'il appartenait aussi à la branche d'où ces rameaux sont sortis, quand on le trouve chez tous les rameaux, qu'il appartenait déjà à la souche commune. C'est en appliquant ces principes, qu'on est arrivé d'abord à constater que les ancêtres communs des Celtes, des Italiotes, des Hellènes, des Germains, des Slaves, des Iraniens, des Hindous, à l'époque lointaine où ils vivaient côte à côte dans quelque région probablement à jamais oubliée du vieux continent, ado-

raient les mêmes divinités, et, ensuite, à restituer quelques-unes du moins des figures de ce panthéon préhistorique. De cette double série de résultats, dont l'ensemble constitue la mythologie aryenne, l'une, celle qui établit l'unité des croyances, est certaine, aussi certaine que le résultat correspondant fourni par la linguistique, l'unité de la langue mère indo-européenne. L'autre, la restitution partielle de ces croyances, l'est beaucoup moins. De même que les essais qu'on a faits de retrouver les formes précises du parler aryen, chacune de ces tentatives n'a guère qu'une valeur d'approximation toute théorique et pour ainsi dire logique. La raison de cette incertitude en ce qui concerne le langage est, comme l'a montré M. Bréal [1], et comme les lois d'analogie obligent de l'admettre, que cette langue-mère elle-même, malgré son unité générale, avait déjà ses dialectes. Un examen semblable entrepris sur les croyances établirait de même que cette unité religieuse renfermait elle aussi dès lors ses variétés et ses contradictions.

Si maintenant nous jetons un coup d'œil sur ce qui s'est fait sur ce domaine au cours des dernières années, nous constatons de divers côtés un certain ralentissement dans la production, du moins en ce qui concerne la branche spécialement orientale de ces études. En Allemagne, M. Kuhn a étudié dans un ingénieux mémoire la formation graduelle des mythes, qui se superposent en couches successives comme les étages géologiques; mais de telle façon que, les éléments de ces combinaisons nouvelles étant toujours pris au vieux fonds commun, tel mythe de formation tertiaire ou quaternaire, appartenant par exemple à l'âge du plein développement de la théologie brâhmantique, pourra fort bien remettre subitement en évidence un trait primitif qui paraissait oublié [2]. M. Benfey a continué aussi sur le terrain mythologique la série de ces minutieuses monographies où il remonte aux

1) M. Bréal; *La langue indo-européenne*, Journal des Savants, octobre 1876.
2) A. Kuhn; *Ueber Entwickelungstufen der Mythenbildung*, mémoires de l'Académie de Berlin pour 1873.

conceptions indo-européennes au moyen d'analyses étymologiques pénétrantes et parfois un peu subtiles[1]. Mais, en somme, l'activité paraît se concentrer surtout sur les recherches de folklore (il en est de même en Italie, où ces études sont surtout représentées par les travaux déjà mentionnés de M. de Gubernatis[2]) et sur cette branche des investigations aryennes qui relèvent plus spécialement des antiquités germaniques.

En Angleterre, MM. Coxe[3] et Fiske[4] ont continué de marcher dans la voie si brillamment ouverte par M. Max Müller[5]. Mais M. Max Müller lui-même s'est peu à peu détourné de cet ordre de recherches pour se livrer à l'étude plus générale de la science de la religion[6]. C'est à cette direction, plus spéculative encore qu'historique, qu'appartient notamment son récent ouvrage sur l'origine et la croissance de l'idée religieuse[7], par lequel il a inauguré à Westminster la série des *Hibbert lectures*. Il y a dans ce livre de belles pages sur le développement des religions hindoues, sur la théologie du

1) Th. Benfey ; *Dionysos ; Etymologie des Namens*, dans les Nachrichten de l'Académie de Gottingue, 12 mars 1873. *Vedisch rīdūdara, rīdūpe, rīdavridha*, ibid. 17 mars 1875. *Vedica und Verwandtes*, Strassburg und London 1877. *Hermes, Minos, Tartaros*, dans les Mémoires de l'Académie de Göttingue pour 1877.

2) Les travaux mythographiques de M. Comparetti sont principalement basés sur des documents pris dans les littératures de l'antiquité classique et du moyen âge.

3) G. W. Coxe, *The mythology of the aryan nations*, 2 vol. London 1870.

4) J. Fiske, *Myths and myth-makers ; old tales and superstitions interpreted by comparative mythology*. London, 1872.

5) Principalement dans l'*Essay on Comparative mythology* 1856, et dans les *Lectures on the science of language* 1861-1863.

6) *Introduction to the science of religion ; four lectures delivered in the Royal Institution, with two essays on false analogy and the philosophy of mythology*. London 1873.

7) *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India*. London 1878. Au même ordre de recherches, très en faveur en Angleterre, se rapporte l'ouvrage posthume du vicomte Amberley, *An analysis of religious belief*, 2 vol. London, 1876 ; ainsi que les « Muir lectures » pour 1879 prononcées à l'Université d'Edimbourg par le Rev. Fairbairn, d'Airedale College. Nous ignorons si l'auteur a publié depuis ces six remarquables leçons, que nous ne connaissons que par les comptes rendus qu'en a donnés le journal « the Scotsman » des 3, 4, 6, 8, 11 et 13 mars 1879. En ce moment même la deuxième série de ces *Lectures on the science of religion*, fondées par le savant indianiste, M. John Muir, est donnée à Edimbourg par le même lecturer. Voir le Scotsman des 8, 10, 13, 15, 19 et 20 janvier 1880.

Veda et la nature particulière du polythéisme qui se montre à nous dans les Hymnes, sur le ritualisme des Brâhmanas et la philosophie des Upanishads, et, à ce titre, la place en serait plutôt dans la partie de ce bulletin spécialement réservée à l'Inde. Mais il se trouve dans ces chapitres peu d'idées neuves, peu de vues que M. Max Müller n'ait déjà exposées plus d'une fois ailleurs [1], et le principal intérêt de l'ouvrage est dans les considérations de l'auteur sur la manière dont la conscience religieuse et la notion de quelque chose d'adorable se sont formées et développées chez l'homme primitif et en particulier chez les ancêtres communs de notre race. Nous n'entrerons pas dans l'examen de cette doctrine exposée dans ce style ample, ému, riche de couleurs et d'images jusque dans les développements les plus abstraits, auquel M. Max Müller a de longue date habitué ses lecteurs et qu'il a encore retrouvé cette fois, bien que quelques parties du livre nous aient laissé l'impression d'une certaine fatigue et comme d'une veine qui s'épuise. Nous nous demandons seulement si, dans sa campagne contre l'hypothèse d'un fétichisme primitif, et en établissant longuement que l'homme n'a pas débuté par adorer des cailloux et des bâtons sans y attacher quelque notion immatérielle, M. Max Müller n'a pas un peu le tort d'avoir trop raison. En un certain sens, il est plus que probable que l'homme a en effet commencé par le fétichisme, c'est-à-dire par la tendance de loger immédiatement sa conception religieuse dans quelque objet matériel. Mais cette conception elle-même, je ne sache pas qu'elle ait jamais été niée avec autorité. Quelle est-elle ? Qu'est-ce en nous qui fait les dieux ? La notion craintive de la puissance, du redoutable, disent Epicure et Lucrèce. La notion de l'infini, dit M. Max Müller. J'aimerais autant dire celle du mystère, car, en dépit de tous ses efforts, son infini ressemble singulièrement à l'indéfini. Mais pourquoi chercher à dé-

1) Cf. encore son article : *Ueber Henotheismus, Polytheismus, Monotheismus und Atheismus*, dans la *Deutsche Rundschau*, septembre 1878. M. Max Müller semble moins affirmatif que par le passé au sujet d'un monothéisme primitif indo-européen.

finir ce sentiment à la fois si simple et si compréhensif qu'il n'est exactement réductible à aucun autre et qui, après tout, est en nous-mêmes ce qu'il a été en nos plus grossiers aïeux. Il s'est raffiné dans son objet et dans son expression, mais au fond il n'a point changé, et c'est moins la notion du divin qui a varié dans l'homme que celle de l'autre terme, du monde sensible qui l'entoure. Ce livre où, malgré les efforts de l'auteur pour remonter aux origines, il y a si peu de résultats positifs quant à ces origines, serait au besoin la meilleure preuve de la difficulté que nous signalions plus haut, de se représenter nettement la religion de ces âges reculés. L'essentiel ici ce seraient les nuances, et, dans un pareil lointain, toute nuance s'efface.

En France, au contraire, nous constatons une reprise singulièrement vigoureuse de ces études. L'esprit fin et mesuré qui a tant fait pour les introduire parmi nous [1], M. Bréal, s'est, il est vrai, détourné d'elles, comme M. Max Müller; mais il n'a pas été, comme lui, seulement remplacé par des vulgarisateurs. Trois ouvrages de première valeur comme ceux que nous devons à MM. Senart et Darmesteter, c'est beaucoup pour un espace de quatre années en un champ aussi restreint. Nous ne parlerons d'abord que de ceux de M. Darmesteter; le livre de M. Senart, bien qu'il soit en réalité une œuvre de mythologie comparative aryenne, appartenant par son titre et par son sujet immédiat à la littérature du Bouddhisme et devant trouver place, par conséquent, dans la deuxième partie de ce bulletin.

Dans le premier de ces ouvrages [2], M. Darmesteter étudie deux Amshaspands à noms abstraits, comme tous ces génies du mazdéisme, qui forment couple et sont toujours invoqués ensemble, Haurvatât et Ameretât. Le nom du premier, traduit d'ordinaire par abondance, est ramené par l'analyse à la signification de « santé » : il préside aux eaux. Le nom du

(1) M. Bréal, *Hercule et Cacus, étude de mythologie comparée*. Paris 1863. — *Le Mythe d'Œdipe*, Revue archéologique, 1863.
(2) J. Darmesteter, *Haurvatât et Ameretât; Essai sur la mythologie de l'Avesta*. XXIIIe fascicule de la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études. Paris 1875

deuxième signifie l'immortalité, ou mieux, le non-mourir, et lui-même est le seigneur des plantes. Dans la tradition parsie, ils ont pour adversaires les devs Tairic et Zairic, interprétés comme les génies de la soif et de la faim et dans lesquels l'analyse étymologique découvre la maladie et la mort. Il y a donc sous ces personnifications une croyance en une faculté des eaux de donner la santé et d'écarter la maladie, et en une autre faculté inhérente aux plantes et étroitement unie à la première, de donner une longue vie et d'écarter la mort. Cette croyance n'est pas seulement iranienne ; elle était déjà indo-iranienne et même aryenne, car les mêmes associations se rencontrent sous diverses formes dans le Veda et dans les traditions des rameaux européens de la famille. Des résultats que nous venons d'exposer en bloc, plusieurs étaient par eux-mêmes nouveaux : l'interprétation, notamment, du mythe iranien, vaguement entrevue, n'avait guère été poussée plus loin que ne l'avait porté l'exégèse parsie. Mais ce qui était absolument nouveau, c'est la façon dont l'auteur les groupait et les répartissait ; c'est la précision avec laquelle il déterminait non-seulement chaque étape du mythe, mais la mesure dans laquelle chaque peuple se l'était approprié. Dans cette marche lumineuse et pour ainsi dire mathématique de la démonstration, se révélait une sûreté de main, une possession de la matière surprenantes de la part d'un débutant et qui, du coup, classaient l'auteur parmi les maîtres.

Les mêmes qualités de méthode et d'exposition, mais appliquées à un sujet infiniment plus vaste, distinguent le deuxième ouvrage dans lequel M. Darmesteter soumet aux procédés comparatifs la majeure partie des mythes de l'Avesta [1], et qui tend à rien de moins qu'à renouveler sur plusieurs points capitaux l'aspect sous lequel on envisageait jusqu'ici le mazdéisme. Cette religion, en effet, ne serait plus le produit d'une législation intervenue à un moment donné, une sorte de réforme (qu'elle ait eu pour auteur Zoroastre ou qu'elle se soit

(1) J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire*, Paris 1877.

faite sous son nom) qui lui aurait imprimé un brusque changement; mais, comme l'hellénisme, comme le brahmanisme, elle ne serait que le résultat de l'évolution naturelle, continue des anciennes croyances aryennes. Pour cela, tout l'ensemble de ses mythes et de ses dogmes est réduit pièce par pièce et avec un art de discussion merveilleux, à un petit nombre d'éléments primitifs. Non-seulement Ormazd et Ahriman, Mithra et les Amshaspands, tout le cortège des abstractions divines et des puissances ténébreuses, sont ramenés à des formules mythiques avec une précision qui n'avait pas été atteinte jusqu'ici ; mais les doctrines de la création, de la résurrection, de la fin du monde, sont à leur tour présentées comme autant de transformations évolutives des mythes de l'aurore et de l'orage. Zoroastre lui-même disparaît naturellement à la suite de son œuvre : il se dissout en la personnalité du premier homme, de l'homme céleste, descendu du ciel sous la forme du feu et de la foudre.

Ces conclusions sont soumises depuis quelque temps, dans le *Journal asiatique*, à une critique extrêmement vive [1] qui ne nous regarde pas particulièrement, l'auteur, M. de Harlez, se maintenant en général sur le terrain de l'Avesta, mais dont nous devons pourtant dire un mot, parce qu'elle est la négation la plus radicale qu'on ait faite en ces derniers temps de la méthode et des résultats de la science mythologique. A notre avis, elle est non-seulement excessive (d'après M. de Harlez, il n'y aurait rien, absolument rien de fondé dans le livre de M. Darmesteter), mais elle repose sur un perpétuel malentendu. Comment, en effet, qualifier autrement le reproche sans cesse adressé à l'auteur du livre de ne pas s'en tenir strictement aux textes, quand le but avoué du livre est précisément de remonter au-delà des textes ? Ces images et ces expressions mythiques associées si souvent aux conceptions de l'Avesta, et où M. Darmesteter voit autant de témoins de l'état antérieur de ces conceptions, sont aux yeux de M. de

(1) C. de Harlez, *Les Origines du Zoroastrisme*, journal Asiatique 1878-1879.

Harlez des détails de style, des accessoires d'emprunt. Du moins eût-il fallu dans ce cas expliquer les étonnantes rencontres de ces données et leurs ramifications multiples soit au-dedans du mazdéisme, soit au dehors. Est-ce à dire que nous adoptions sans réserve toutes les conclusions de M. Darmesteter? Certes il y a du plaisir à le suivre dans ses démonstrations et, de pas en pas, il en est bien peu qu'on ne consente à franchir avec lui. Mais, quand on vient à regarder derrière soi, on s'effraie parfois à mesurer le chemin parcouru. Ce n'est pas sans défiance qu'on voit tant de choses sortir de l'aurore ou de l'orage et, plus les arguments s'accumulent, plus on reste en suspens. Mais c'est là le charme à la fois séduisant et malin attaché à ces études : plus elles deviennent pénétrantes, plus elles inquiètent. Rien n'est envahissant comme une explication mythique. Elle absorbe et dissout notamment l'histoire avec une facilité bien digne d'exciter nos soupçons. Il y a tant de fils flottants autour de ces tissus variés et délicats que, dans quelque sens qu'on se meuve, on finit toujours par en accrocher un, et, si celui-ci casse, il s'en présente aussitôt un autre à portée de la main. A côté des théories de l'aurore et de l'orage, nous avons eu ainsi celles du soleil, du brouillard, du jour et de la nuit, de l'été et de l'hiver, qui toutes ont prétendu régner sans partage et fournir une clef universelle. Faut-il pour cela tenir la science elle-même pour fausse et opposer indistinctement à ses résultats une fin de non recevoir? C'est bien en vain qu'on essaierait de le faire. Les analogies sont trop nombreuses, elles portent sur une trop vaste surface, pour ne pas créer une sorte de conviction générale. Il faut donc savoir se contenter de cette sorte de conviction, et, tout en laissant la porte largement ouverte au doute philosophique, accueillir avec reconnaissace des tentatives de synthèse aussi puissamment conçues et magistralement exécutées que celles de l'auteur d'Ormazd et Ahriman.

Les conclusions de M. Darmesteter tiennent de trop près à l'Avesta, pour que nous ayons à les analyser ici. Nous n'examinerons pas non plus si l'auteur, après avoir si bien

montré combien sont fragiles les raisons qui ont fait admettre jusqu'ici un schisme violent survenu entre les Aryas de l'Iran et leurs frères de l'Inde, n'exagère pas en sens inverse, quand il explique le mazdéisme comme une simple évolution. Cela peut paraître ainsi, quand on ne regarde qu'à ses mythes après qu'on les a réunis de toute part et concentrés comme en un foyer. Mais je doute que la lecture des textes eux-mêmes laisse une impression semblable. Le fait est que cette religion ne ressemble à aucune autre de la même famille. Non-seulement elle est plus systématisée qu'aucune de ses sœurs, mais elle a eu, ou elle prétend avoir eu son prophète. Dans ceux de ses anciens écrits qui nous sont parvenus, elle est la révélation de Zoroastre, et le témoignage des écrivains classiques montre qu'il en était de même dans ceux qui se sont perdus. Par là elle rappelle le bouddhisme, le mosaïsme, nullement le brahmanisme ni les anciennes religions de la Grèce, de l'Italie, de la Germanie. La différence nous paraît essentielle, et Zoroastre serait un mythe, qu'elle n'en subsisterait ni plus ni moins. Par contre ce serait notre tâche de montrer tout ce que la mythologie aryenne doit à ce livre. Mais ici je dois confesser mon embarras. Les mythes aryens n'ont pas encore été réunis en un système ; ils ne sont ni classés ni dénommés, et nous n'avons point devant nous des cadres tout faits auxquels nous puissions référer nos indications. Il faudrait donc, prenant ces mythes un à un, et combien ne sont-ils pas, montrer qu'il n'en est peut-être pas un seul que M. Darmesteter n'ait abordé par quelque côté, qu'il n'ait élucidé par quelque fine analyse ou enrichi d'un trait, d'un rapprochement nouveaux. Ce serait là une bien longue tâche. Aussi, au lieu de nous y engager, aimons-nous mieux choisir un exemple et, pour cela, nous allons droit à un travail plus récent [1], où l'auteur lui-même a réuni en une quinzaine de pages quelques-unes de ses plus importantes conclusions.

(1) J. Darmesteter, *The supreme God in the indo-european mythology*. Contemporary Review. Octobre 1879.

La thèse qu'il y expose n'est pas entièrement neuve, mais il l'a rendue sienne par la décision et par la clarté avec lesquelles il la présente. Comme l'indique le titre, c'est celle d'un dieu suprême reconnu par les nations indo-européennes. Ce dieu, Varuna chez les Hindous, Ahura Mazda chez les Iraniens, Zeus chez les Grecs, Jupiter chez les Latins, qui a dû être également adoré par les Germains et par les Lithuaniens, puisque les Slaves le connaissaient sous le nom de Svarogu, est non-seulement le suprême dominateur, mais l'organisateur souverainement sage et intelligent, le mainteneur par excellence de l'ordre physique et moral. Et il est tout cela, non en vertu de conceptions abstraites, mais parce qu'il est ou qu'il était à l'origine à la fois le dieu du ciel et le dieu-ciel, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus grand, de plus élevé, siége de la lumière et par conséquent de la sagesse, où tout est ordre, mesure et succession régulière. Il est le souverain seigneur, mais non à la façon de Jehova. Il a des vassaux, dont quelques-uns sont presque ses pairs, et, chez plusieurs peuples, il a dû céder peu à peu le premier rang à des lieutenants plus bruyants, à des porte-foudres, à des dieux de l'ouragan, à Indra chez les Hindous, à Odin chez les Germains, à Perkun chez les Lithuaniens. Parfois il a été détrôné par un de ses propres attributs tels que le Destin de l'antiquité classique, le Temps sans bornes de certaines sectes iraniennes. Il s'est maintenu par contre jusqu'à la fin chez les Latins et chez les Grecs : chez un seul rameau, maintenant bien réduit, les Parsis du Kirmân et du Gujarât, il est adoré encore de nos jours. Nous acceptons pleinement et dans toutes ses parties (bien que quelques-unes soient contestées) la thèse de M. Darmesteter. Seulement il nous semble qu'elle aurait besoin d'être quelque peu tempérée. Cette hiérarchie, ce monothéisme relatif n'était pas aussi net dans la conscience des hommes qu'il l'est dans cet exposé d'une rigueur un peu mathématique. Dans la pratique surtout, comme on le voit par les chants du Veda, il paraît avoir été fort voilé. Ces vieux adorateurs n'avaient pas le

regard constamment fixé sur leurs Olympiens. A côté de cette religion céleste, il y en avait notamment une autre, toute d'actes et de rites, une sorte de religion de l'*opus operatum*, qui n'avait pas toutes ses racines dans la première, qui probablement ne lui a jamais été complètement subordonnée, et que nous retrouverons dans la suite de ce bulletin, quand nous aurons à parler du livre de M. Bergaigne sur le Veda.

A. Barth.

(*La seconde partie au prochain numéro.*)

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

RELIGION DE L'ÉGYPTE

Le livre le plus important, je pourrais presque dire le seul qui ait paru en 1879 sur la religion égyptienne, est dû à M. Pierret. C'est un *Essai sur la mythologie*, composé et écrit avec le soin et la conscience que M. Pierret apporte à tout ce qu'il fait [1]. M. Pierret tient pour le monothéisme égyptien. « Un Dieu unique et caché se manifeste par le soleil, lequel devient dieu à son tour et engendre d'autres dieux destinés à symboliser les phases successives de sa course. Quant aux déesses, elles n'ont que deux rôles à jouer : elles personnifient ou la lumière de l'astre ou l'espace dans lequel il prend naissance et disparaît. La déesse n'est, du reste, qu'un aspect particulier du dieu, car elle est coiffée des mêmes insignes que lui. Hathor joue souvent à Dendérah le rôle d'un dieu ; il y a des exemples d'un soleil féminin et de déesses ityphalliques. Telle est, en deux mots, la conception qui, je suis en mesure de l'af-

(1) Paris, Vieweg, 1879, in-8, 83 p. aut.

« firmer, a dominé toute l'Égypte depuis Ménès, jusqu'à la « conquête romaine [1]. — Ce qui distingue la religion égyp« tienne des autres religions de l'antiquité, ce qui lui cons« titue un caractère absolument original c'est que, *polythéiste* « *en apparence*, elle était essentiellement monothéiste [2]. » Les différents dieux que représentent les monuments ne sont pas des dieux, mais des symboles. « Leur forme même nous « démontre qu'il n'y faut point voir des êtres réels : un dieu « représenté avec une tête d'oiseau ou de quadrupède ne peut « avoir qu'un caractère allégorique, de même que le lion « à tête humaine appelé sphinx, n'a jamais passé pour un « animal réel. *Tout cela n'est que de l'hiéroglyphisme.* Les « divers personnages du panthéon représentent, non les attri« buts, comme on l'a cru longtemps, mais les rôles divins, « les fonctions du dieu suprême, du dieu unique et caché, « qui conserve dans chacune de ces formes son identité et la « plénitude de ses attributs [3]. » Telle est la thèse : M. Pierret la poursuit jusque dans ses moindres détails, et l'appuie de textes bien choisis. Malgré le talent qu'il a déployé dans l'accomplissement de sa tâche, j'avoue qu'il ne m'a pas convaincu. Je ne voudrais pas affirmer que, vers la vingtième dynastie, aucun théologien d'école thébaine n'ait conçu un système analogue au sien : mais il faut distinguer toujours entre l'idée métaphysique que tout théologien se fait d'une religion, et les faits ou les dogmes qui composent cette religion même.

Le fait, dans la religion égyptienne, c'est l'existence d'un nombre considérable de personnages divins ayant des noms et des formes différentes. C'est ce que M. Pierret appelle *une apparence polythéiste* : c'est ce que j'appelle un polythéisme bien caractérisé. Que ces personnages soient des attributs, des rôles ou des fonctions, peu importe ; ils ont chacun un nom et une existence, que le fidèle reconnaissait par une dévotion plus ou moins particulière : le dévot à Phtah ne se recommandait à Phtah que parce qu'il croyait que Phtah

(1) P. 3. — (2) P. 6. — (3) P. 6-7.

avait une personnalité bien marquée, et en implorant Phtah ne comptait pas plus sur la protection de Sovk, qu'un dévot de nos jours, en se mettant sous le patronage de saint Julien, ne pense se mettre par là-même sous le patronage de saint Antoine de Padoue. Les formes animales dont on revêtait ces dieux n'ont pas un caractère allégorique : elles marquent une adoration de l'animal qu'on retrouve dans plus d'une religion ancienne ou moderne. Les formes ambiguës elles-mêmes, moitié homme, moitié bête, prouvent simplement l'ignorance et la crédulité des anciens en matière d'histoire naturelle. Le lion à tête humaine, si peu réel qu'il soit pour nous, a passé pour exister pendant toute l'antiquité : Pline le décrit [1], et Diodore, [2] et Strabon [3]. L'onocentaure, ou âne à tête humaine, figure sur la mosaïque de Palestrine et nous est connu par Elien [4]. Les peintures de Beni-Hassan nous montrent, parmi les animaux qu'on chassait dans le désert, un griffon, un léopard qui a sur le dos une tête humaine, un léopard à cou et à tête de serpent. Le culte du sphinx était pour les Égyptiens, de même que le culte du bœuf, le culte d'un animal réellement existant. Il est possible, il est certain si l'on veut, que, pendant la durée du second empire thébain, des prêtres instruits aient cru devoir attribuer à un symbolisme profond l'adaptation de formes bestiales à certaines divinités : mais, quoi qu'ils aient adoré dans Thoth-Ibis, c'est un ibis et non pas un hiéroglyphe qu'adoraient les premiers qui ont rendu un culte à l'ibis. Le bœuf Hapi a été un bœuf divin avant de devenir un bœuf symbole d'un dieu, et le dieu-oignon, dont se moquent les satiriques romains, aurait existé que je n'en serais nullement surpris.

Je recommanderai cependant la lecture du livre de M. Pierret : on en trouvera difficilement qui défende avec plus d'habileté la cause du monothéisme égyptien. Le défaut que je lui reproche, lui est d'ailleurs commun avec presque toute l'école.

(1) Pline, *H. N.* VI, 29; VIII, 21; X, 72.
(2) Diodore, III, p. 167.
(3) Strabon, XVI, p. 775.
(4) *De Nat. Anim.*, XVII, 9.

Il me semble qu'en étudiant les monuments religieux pour en tirer les dogmes et les croyances de la nation, on s'est toujours laissé guider par quelque idée préconçue. Les uns, désireux de retrouver partout l'unité de Dieu, ont cherché partout les preuves d'une conception monothéiste, et, négligeant les témoignages qui déposaient contre leur théorie, ont démontré, à leur satisfaction, que la religion égyptienne était une religion monothéiste. D'autres, frappés surtout par le vague des formes divines et voyant qu'elles rentrent sans peine et s'absorbent l'une dans l'autre, ont cru reconnaître parmi les diverses doctrines énoncées diverses nuances de panthéisme. Pour certains, le polythéisme, et le polythéisme le plus grossier, ressort jusqu'à l'évidence du témoignage des monuments. Quelques-uns découvrent partout le soleil et les cultes solaires; quelques autres pensent que les dieux ne sont que la représentation concrète des notions métaphysiques les plus abstruses. Tous me semblent avoir raison par quelque endroit, tort sur le plus grand nombre de points.

Chaque fois que j'entends parler de la religion égyptienne, je suis tenté de demander de quelle religion égyptienne il s'agit. Est-ce de la religion égyptienne de la quatrième dynastie, ou de la religion égyptienne de l'époque ptolémaïque? Est-ce de la religion populaire ou de la religion sacerdotale? de la religion telle qu'on l'enseignait à l'école d'Héliopolis ou de la religion telle que la concevaient les membres de la *Faculté de théologie* thébaine? Entre le premier tombeau memphite portant le cartouche d'un roi de la troisième dynastie, et les dernières pierres gravées à Esnéh sous César Philippe l'Arabe, il y a cinq mille ans d'intervalle. Sans compter l'invasion des Pasteurs, la domination éthiopienne et assyrienne, la conquête persane et la conquête grecque et les mille révolutions de sa vie politique, l'Égypte a passé, pendant ces cinq mille ans, par maintes vicissitudes de vie morale et intellectuelle. Le chapitre XVII du Todtenbuch, qui paraît contenir l'exposition du système du monde tel qu'on l'entendait à Héliopolis au temps des premières dynas-

ties, nous est connu par plusieurs exemplaires de la onzième et de la douzième dynastie. Chacun des versets qui le composent était déjà interprété de trois ou quatre manières différentes, si différentes que, selon les écoles, le démiurge devenait le feu solaire *Râ-Shou*, ou bien l'eau primordiale, *Nou*; quinze siècles plus tard, le nombre des interprétations avait augmenté. Si l'on considère le rôle que jouent les dieux dans les rares textes religieux de l'Ancien et du Moyen Empire, et celui que jouent les mêmes dieux sur les monuments postérieurs on remarquera des divergences notables. Le temps, en s'écoulant, avait modifié l'idée qu'on se faisait de l'univers et des forces qui le régissent. Depuis dix-huit siècles à peine que le christianisme existe, il a travaillé, transformé, développé la plupart de ses dogmes : combien de fois le sacerdoce égyptien ne dut-il pas altérer les siens, pendant les cinquante siècles qui séparent le règne de Dioclétien des rois constructeurs de pyramides?

Ajoutez qu'on a emprunté les matériaux à toute espèce de monuments, presque sans distinction. Ammon, dieu de Thèbes, nous est connu par les ruines de Thèbes, et ces ruines sont assez considérables pour qu'en les étudiant de près on puisse reconstituer avec certitude l'histoire du culte d'Ammon, dieu Thébain, à partir de la dix-huitième dynastie. Mais Phtah, dieu de Memphis, quels documents avons-nous pour rétablir son culte? Memphis est détruite entièrement, et ses cimetières renferment surtout, comme il était juste, des allusions relatives aux dieux des morts, Osiris, Anubis, Sokaris. Il nous reste, pour savoir ce que Memphis adorait dans Phtah, le témoignage des prêtres thébains, qui avaient adopté Phtah en le subordonnant à leur dieu Ammon, et ne voyaient en lui qu'une forme associée à Ammon. Les textes latins qui assimilent Zeus à Jupiter suffiraient-ils à nous faire comprendre l'idée que les Grecs se faisaient de Zeus, l'assembleur des nuages? Saïs est détruite; que savons-nous directement sur la Neith de Saïs? Hnès est détruite, que savons-nous d'Harshafi? Abydos est détruite, que savons-nous d'Onhouri? Que savons-

nous d'Har-oïri, de Sit-Typhon, de l'Osiris du Delta, de l'Osiris de Siout? Il y a plus : le temple d'Esnéh est presque intact mais inédit, que savons-nous de Sovk (Sébek)? Les monuments thébains, le *Livre des Morts*, les Rituels de l'embaumement et de l'enterrement contiennent des allusions à tous ces dieux; les papyrus *thébains* nous ont conservé des hymnes à Phtah, Anubis, Shou, Onhouri, où des prêtres *thébains* chantent les louanges et la grandeur de ces dieux; je préférerais, pour mon instruction personnelle, des documents memphites sur Phtah, Thinites sur Shou, Lycopolites sur Anubis. Sans doute les pères jésuites des XVIIe et XVIIIe siècles connaissaient bien la Chine et nous fournissent sur elle des renseignements précieux : les documents chinois valent mieux que tous leurs mémoires pour qui désire faire une étude approfondie de la religion chinoise.

Je n'ai pas la prétention, après avoir critiqué les systèmes d'autrui, de bâtir moi-même un nouveau système. Depuis que je travaille sur les textes égyptiens, j'ai réussi seulement à classer par ordre de matières et par ordre de dates un certain nombre de ceux qui traitent des matières religieuses. Pendant l'Ancien-Empire, je ne trouve guère de monuments que sur quatre points, à Memphis, à Abydos et dans quelques localités de la Moyenne-Égypte, au Sinaï, dans la vallée de Hammamât : les noms divins n'y paraissent que par occasion, dans quelques formules, toujours les mêmes. Sous la onzième-douzième dynastie, Thèbes et le sud de l'Égypte entrent en scène : les formules sont plus explicites, mais, sauf quelques rares exceptions, les monuments ne sont pas des monuments religieux. A partir de la dix-huitième dynastie, au contraire, nous avons des représentations de tous les dieux, accompagnées de légendes plus ou moins développées, des recueils d'hymnes, des rituels, des amulettes qui peuvent servir à reconstituer les religions. Voici, en gros, les conclusions que j'ai cru pouvoir tirer de l'examen de ces documents.

Les dieux égyptiens se répartissent dans trois groupes d'origine différente, répondant à autant de conceptions diffé-

rentes de la divinité : les dieux des morts, les dieux élémentaires, les dieux solaires. Les dieux des morts sont Sokari, Osiris et Isis, peut être Horus le jeune, Anubis, Nephthys. Les dieux élémentaires représentent la terre, *Sir*, le ciel, *Nout*, l'eau primordiale, *Nou*, le Nil, *Hapi*, et probablement aussi des dieux comme *Sovk*, *Sit-Typhon*, *Har-oïri*, *Phtah*, etc., dont nous ne connaissons le culte et l'histoire que par allusions. Parmi les dieux solaires je classerai, *Râ*, *Shou*, *Onhouri*,, *Amon* (lit : « le journalier, » le « quotidien »), etc. Les dieux qui composaient ces trois groupes sont, à l'époque historique, les représentants du polythéisme par lequel a débuté la religion égyptienne à l'époque préhistorique. Ils étaient associés à des dieux-animaux et à des fétiches dont le culte était en honneur aux siècles les plus brillants. Un certain nombre de leurs noms ne sont, à proprement parler, que des doublures politiques ou géographiques les uns des autres. Sokari, par exemple, était le nom du dieu des morts en certains endroits comme Osiri en certains autres, et ne différait probablement d'Osiri que par des nuances plus ou moins sensibles : où l'on adorait le soleil sous le nom de Râ, il est vraisemblable qu'on ne l'adora pas d'abord sous le nom de Shou. En tous cas, les trois groupes avaient chacun des facultés et des attributions bien tranchées : ils se complétaient l'un l'autre, mais ne se confondaient pas encore l'un dans l'autre.

Pour des raisons qu'il n'est pas très facile de discerner, le monothéisme s'établit très tôt en Égypte. Les plus anciens monuments que nous ayons, ceux de la troisième et de la quatrième dynastie, à côté des personnes divines, mentionnent souvent *Dieu*, *le dieu un*, *le dieu unique*. Il semble bien que chacune des personnes, Phtah, Râ, etc., soit encore indépendante de ses voisines, car on ne trouve pas de ces noms comme *Sovk-Râ*, où un Dieu, résultant de la fusion de deux autres dieux, prend leurs deux noms pour s'en faire un. Seul, le dieu des morts, Osiri, est devenu assez populaire pour qu'on l'ait identifié aux autres dieux des morts : à Memphis, il est Sokari-Osiri, même Phtah-Sokar-Osiri. On dirait que le

monothéisme est avant tout un monothéisme géographique : l'habitant de Memphis, qui est arrivé à la conception du dieu unique, donne à ce dieu les noms que ses ancêtres donnaient à leurs différents dieux nationaux, mais ce Dieu n'est pas encore le dieu de Saïs ou d'Héliopolis, par exemple. Râ, dieu un à Héliopolis, n'est pas le même que Phtah, dieu un à Memphis, et peut être adoré à côté de lui sans s'absorber en lui. Le dieu unique n'est que le dieu du nome ou de la ville (*noutri nout-ti*), qui n'exclut pas l'existence du dieu unique de la ville ou du nome voisins.

L'unité de pouvoir politique qui, malgré l'organisation féodale du pays, s'était imposée depuis Mini, entraîna l'unité de conception religieuse. Les écoles de théologie établies à Saïs, à Héliopolis, à Memphis, à Abydos, à Thèbes, formèrent, probablement sans avoir conscience de leur œuvre, une sorte de syncrétisme, où l'on fit entrer, de gré ou de force, presque toutes les conceptions existantes à la surface du sol. Le dévot de Memphis égaré à Héliopolis, ou le dévot d'Héliopolis en voyage à Memphis, puis les théologiens des deux villes reconnurent que le dieu un de l'une et le dieu un de l'autre présentaient, après tout, plus de traits communs que de dissemblances, et les identifièrent l'un à l'autre, sauf réserves. Il semble que cette tendance à rapprocher les dieux devint plus forte avec l'avènement des dynasties thébaines. Ammon, identifié à Râ, devint Ammon-Râ, et, par l'autorité des monarques thébains tout-puissants, Ammon-Râ ne fut pas seulement un dieu propre à Thèbes et à Héliopolis, par exemple : il devint un dieu égyptien qui eut des temples à Memphis et ailleurs. Le patriotisme local empêcha Memphis et les autres cités d'abandonner leurs dieux pour prendre Ammon : mais on adora à Memphis, sous le nom de Phtah, le dieu qu'on adorait à Thèbes sous le nom d'Ammon-Râ et on en fit le dieu unique. Les dieux des morts et les dieux élémentaires furent presque tous identifiés au soleil pour se fondre dans l'unité divine. Osiri fut le soleil de nuit, le soleil mort, comme Râ était le soleil vivant, le soleil diurne. Quelques-uns pourtant

résistèrent à l'absorption : Siv, Nout, ne devinrent jamais à ma connaissance, ou devinrent seulement fort tard, Siv-Râ, Nout-ri-t. On s'en débarrassa en faisant d'eux le père et la mère des dieux solaires, c'est-à-dire, puisque dans la divinité le père et la mère ne sont qu'un avec le fils, des dieux-soleils qui avaient existé avant que le monde fût sorti du chaos et qu'il y eût un soleil matériel circulant à travers l'espace. Ces identifications ne se firent pas sans difficulté. Le principe de la Trinité, père, mère, fils, qui avait prévalu avec la prédominance des dieux solaires gêna quelquefois les théologiens. Ainsi, le dieu des morts, entrant dans une triade solaire, prit un fils Hor, qu'il n'avait probablement pas au début, mais sans perdre son cortége ancien des dieux secondaires Nephtys et Anubis. On se tira d'affaire en donnant ces deux divinités à une triade antagoniste, celle de Sit, mais sans leur enlever leur rôle primitif, et on eut deux semblants de triade, Osiri, Isit, Hor, — Sit, Nibthit, Anoupou qui, réellement, se décomposent en deux groupes, dont l'un se réduit à Sit seul et dont l'autre renferme Osiri, Isti, Nibthit, Hor, Anoupou. Ici, du moins, il y a une apparence de régularité ; dans bien des endroits, les contradictions sont flagrantes. La plupart des écrivains modernes ont eu le tort de vouloir les effacer à tout prix et trouver dans l'Egypte une religion formant un tout logique et bien constitué. Une pareille religion aurait existé à un moment donné que le travail des années l'aurait rapidement détruite, mais en réalité elle n'exista jamais. Le monothéisme égyptien n'est que la résultante d'un polythéisme antérieur. Il n'a jamais su débarrasser l'unité de son dieu des éléments complexes et contradictoires dont il s'était servi pour le former.

Et même ce monothéisme n'était point conçu partout de même façon. Les hérésies, les guerres religieuses paraissent ne pas avoir été inconnues à l'ancienne Egypte : ce qu'une école admettait comme étant l'essence de la divinité bonne, l'autre y reconnaissait l'essence de la divinité mauvaise. On conte que deux théologiens modernes, après avoir discuté

longtemps sans s'entendre sur la nature de Dieu, convinrent de se donner l'un à l'autre leur définition de Dieu. Quand le premier se fut exécuté, l'autre lui dit : « Je ne m'étonne plus « de notre désaccord ; votre Dieu est mon diable. » Ce qui était feu en un endroit était eau en un autre. Ici, ou à certaines époques, Sit est un dieu bon au même titre qu'Osiris ; là et à d'autres époques, c'est le mal incarné. Les modernes ont essayé de reconstituer la religion sans rechercher la provenance ni l'époque des matériaux qu'ils employaient. Un historien qui, plus tard, pour rétablir le dogme chrétien, prendrait des textes gnostiques des premiers siècles, puis des fragments d'écrits protestants, y joindrait des considérations tirées du catholicisme de nos jours, et s'évertuerait à tirer de ces éléments disparates une doctrine logique et identique de tous points, ferait quelque chose d'analogue à ce qu'on a fait trop souvent à l'école égyptologique.

Il me paraît que l'on commet une erreur de méthode quand on prétend réduire à un dogme unique la religion égyptienne et définir ce qu'elle a été absolument, sans se référer à une époque ou bien à une localité déterminée. Le travail le plus utile en ce moment serait de faire la monographie d'un dieu, d'un dogme ou d'un symbole, quelque chose d'analogue à ce qu'ont fait M. Grébaut pour Ammon-Ra et pour les yeux d'Horus, M. Lefébure pour le mythe Osirien, M. Pietschmann pour les origines du fétichisme en Egypte. On peut encore prendre un des livres canoniques et en extraire toutes les notions qu'il renferme relativement aux divinités, en se bornant toutefois à enregistrer ces notions sans vouloir encore en tirer des doctrines. Le jour où le Todtenbuch et les différents Rituels auraient été analysés de la sorte, on aurait des matériaux plus solides que ne sont des textes pris au hasard sur tous les points du sol et à des siècles de distance. En attendant que ces travaux soient faits, je ne conseillerais pas à un savant qui ne fût pas égyptologue de profession, de s'aventurer sur le domaine de la religion égyptienne : il courrait grand risque de s'y égarer.

A ces travaux qui touchent directement au culte des dieux on peut joindre deux mémoires qui ont pour objet la condition de l'âme humaine après la mort. L'idée que les Égyptiens se faisaient de l'âme n'était pas des plus nettes : l'âme, selon les époques et selon les individus, a été pour eux une simple reproduction matérielle de la personne humaine vivante, un souffle qui pénétrait dans le corps par l'oreille ou la narine, une parcelle de feu divin ou d'intelligence divine, ou tout cela à la fois. Celle de ces conceptions que les textes citent le plus souvent et que les modernes avaient le moins étudiée, le *ka*, vient de fournir à MM. Lepage-Renouf et Maspero la matière de deux mémoires presque identiques dans leurs conclusions. Depuis cinq ans déjà, M. Maspero avait démontré à son cours du Collège de France que le *ka* est une sorte de double de la personne humaine, d'une matière moins grossière que la matière dont est formé le corps, mais qu'il fallait nourrir et entretenir comme le corps lui-même; ce double vivait dans le tombeau des offrandes qu'on faisait aux fêtes canoniques, et aujourd'hui encore, un grand nombre des génies de la tradition populaire égyptienne ne sont que des *doubles*, devenus démons au moment de la conversion des fellahs au christianisme, puis à l'Islamisme. Ces idées furent exposées publiquement en septembre 1878 au congrès de Lyon, puis en février 1879, à la Sorbonne. De son côté, M. Lepage-Renouf était arrivé à des idées analogues en travaillant sur les mêmes textes, et les a exposées à la société d'Archéologie biblique anglaise. Rien de plus convainquant que l'accord ainsi établi entre deux savants qui ne s'étaient pas entendus à l'avance et ne connaissaient pas les recherches l'un de l'autre. Ici encore le symbolisme profond et la conception abstraite qu'on croyait avoir existé en Egypte au sujet de l'âme humaine font place à une réalité assez grossière. Il en sera toujours ainsi chaque fois qu'on étudiera à fond un point quelconque de religion ou de philosophie égyptienne.

G. MASPERO.

DOCUMENTS

POUR SERVIR A

L'HISTOIRE DE LA SORCELLERIE

RECUEILLIS PAR FEU CHARLES LARDY [1].

AFFAIRE REBECCA WALTER

(Extrait du registre de Thielle, principauté de Neuchatel, f[os] 60 à 71).

ENQUÊTE PRÉLIMINAIRE

« Du 26 janvier 1647.

« A l'instance d'honorable Jaques Bugnot, lieutenant de la justice de Saint-Blaise, par commandement de la Seigneurie, examen de témoins a été fait suivant, pour l'affaire après mentionnée, assavoir de savoir reconnaissance des déportements de *Rebecca Walter*, femme de Siméon Berthod, d'Auterive, incarcérée au château de Thielle. En présence des honorables Elye Dondiet et Abraham Brenier, jurés.

» Le sieur Jaques Baillod, par le serment à lui prêté, a rapporté que, s'en retournant parfois de Neuchâtel à Saint-Blaise, étant assez tard et outre jour, pour se retirer en sa maison, aurait rencontré ladite Rebecca par trois diverses fois, descendant et venant par la Combe, sous Hauterive, ne sachant où elle allait.

» Pierre Regnaud a dit et rapporté y avoir dix ans environ, qu'ayant un certain petit chien Bonet, venant par un jour sur le soir vers la maison, il trouva son dit chien malade et fort enragé, de quoi tout ébahi et fâché, lui fut dit par un sien voisin qu'il sortait de la maison de Siméon Berthod. Ayant, sur ce, aperçu ladite Rebecca, sa femme, sur le seuil de sa porte, il s'adressa à elle et, en colère, lui dit que « maugré fût de la sorcière, qu'elle avait donné le mal à son chien, » y ayant plusieurs gens qui l'ouïrent. Pour elle, sans dire mot, elle se retira dans la maison et ferma la porte sans s'en avoir fait purger, et au même instant son dit chien mourut.

» Maître Moïse Robert, menuisier, rapporte, comme Nicolas Paillat était à son service pour apprendre son métier, et que, un jour, étant allé à la montagne, avec un favre, pour faire raccommoder leurs outils, de retour sur le soir, se plaignit à lui plusieurs fois qu'il avait mal au menton et qu'il

(1) Nous devons à une bienveillante communication connaissance de ces très curieux documents, relatifs à la sorcellerie dans le canton de Neuchatel. Nous les extrayons d'une brochure qui n'a pas été mise dans le commerce et a été tirée à un nombre très restreint d'exemplaires : *Les Procédures de sorcellerie à Neuchatel*, par Ch. Lardy, docteur en droit. — Neuchatel, 1866.

n'en pouvait reposer la nuit ; et l'ayant sur ce toujours consolé pour être le mal de dents, finalement en étant fort tombé malade, et s'étant retiré vers son beau-frère Jaques, au Treuil des Nonnes, il l'alla visiter et, entre autres consolations et discours, lui parla comme ça lui était advenu, dit que, comme par un jour, ayant levé la pointe et le toit de la maison du Treuil de Colombier, et au soir étant allé veiller chez Siméon Berthod, étant auprès du feu avec son fils Élie et sa mère, se récréant, se tenant les mains eux deux, lui et ledit Élie, sa mère d'abord lui mit les doigts à la bouche et dit son mal lui provient de là.

» Moyse Jacottet rapporte y avoir environ six ans que, ayant affermé audit Siméon Berthod une vache qu'il tenait de lui à chédal, et y ayant une génisse d'accroît, portant son premier veau, qu'il désirait fort retirer, et ladite femme dudit Siméon Berthod désirant aussi l'avoir, finalement elle le lâcha au déposant, tellement que, l'ayant retirée et ayant fait le veau, de fort belle apparence, et étant bonne de lait, tôt après, elle perdit presque tout son lait, et de ce qui restait il n'en pouvait faire beurre dans la beurrière, en sorte qu'ils étaient contraints d'en emprunter une autre des voisins, et parfois dudit lait n'en pouvait faire beurre qu'il n'y eût du lait d'autre vache, et quand elle était sur la montagne, elle revenait en bon lait et on en faisait bon fruit ; de quoi se doutant de ladite Rebecca, lui et sa femme se prenaient expressément garde, l'an passé, lorsqu'ils la voulaient embreuvoir à la fontaine, qu'elle n'y fût présente ; nonobstant ça elle s'y trouvait toujours avec ses bêtes ou bien sous sa porte.

» Jaques Semot rapporte y avoir environ cinq ans, qu'étant brévard des vignes, par un jour, le soir, environ les dix heures, allant sur la Renardière, il rencontra d'abord ladite Rebecca sur le chemin, au Pianjeu, toute déchevelée et en état effroyable, lequel, tout épouvanté, nonobstant, parla à elle, d'où elle venait à telles heures, laquelle lui répondit ne sachant toutefois quoi, et sur ce, se départirent ; après ce, l'épouvante le rechargea si fort qu'il n'osa passer amont plus avant ; incontinent il s'en retourna à la maison et n'osa repasser par ledit lieu le lendemain, avant le jour, seul, mais demanda avec lui Antoine Doudiet, son compagnon brévard.

» Antoine Doudiet rapporte n'avoir jamais rencontré ladite Rebecca nuitamment, ni vu et écouté aucune chose mauvaise, ains avoir bien ouï dire par Jaques Semot la rencontre d'elle au lieu et heure comme il a rapporté et couché ci-dessus.

» Johanna Semot, par le serment à elle prêté, a dit et déposé y avoir environ dix ans, qu'elle et plusieurs autres filles et servantes allant une fois, avant jour, pour couper et quérir de la biolle pour des balais, étant plus matin qu'elles ne pensaient, elles rencontrèrent la susnommée Rebecca, toute déchevelée sous Chez-le-Prince, un peu en avant de Pianjeu, à laquelle, entre autres, la déposante étant la dernière, parla d'où elle venait à telles heures ;

aquelle répondit qu'elle venait de chercher un collet à un de ses enfants, qu'elle avait le jour auparavant perdu par chemin en venant de l'église ; après quoi l'épouvante les chargea si fort qu'elles n'osèrent s'arrêter jusque près de Voëns, où elles ouïrent pour la première fois chanter les coqs et y attendirent l'aube du jour, duquel effroi et épouvante la déposante en tomba malade que en tint la couche quelques espaces de temps.

« Judith, fille de feu Christofle Bourgeois, rapporte y avoir quatorze ou quinze ans, qu'étant encore jeune, étant une fois allée chez ladite Rebecca, leur voisine, avec sa quenouille, icelle lui présenta dans un bichelet du vin à boire, ce qu'ayant un peu suspendu et comme n'en buvant point, elle n'en but, ains le donna à boire au fils de ladite Rebecca étant auprès d'elle, nommé Élie, ce qu'étant venu à notice à sa mère, elle s'en fâcha et se plaignit fort qu'elle avait gâté son enfant, disant qu'il n'aimait et ne buvait point de vin ; sitôt après, elle retourna querre du vin dans ledit bichelet à ladite déposante, laquelle l'ayant posé derrière sur la fenêtre, aperçut qu'il y avait quelque chose qui faisait monter et bouillir ledit vin, tellement que, en se souvenant du mauvais bruit qu'elle avait, elle ne l'osa boire, ains le jeta dans une fente d'une paroi.

« Élie Lescuyer rapporte en substance comme l'an passé la veuve de feu Jean Favre, par un soir leur étant venue aider à filer, tôt après se vint asseoir auprès d'elle ladite Rebecca, dont ladite veuve étant possédée des malins esprits, incontinent commencèrent à la tourmenter, en sorte qu'elle ne pouvait plus illec demeurer, ains fut contrainte à s'en aller, et le lendemain étant retournée chez ledit Lescuyer elle s'en plaignit fort que ladite Rebecca lui avait nui et gêné si avant que lesdits mauvais esprits lui montaient jusques aux yeux et la tourmentaient bien.

« Jaques Doudiet rapporte y avoir environ douze ans que, aidant à battre les grains à feu Siméon Pottu, étant levé une fois avant jour, au premier coq chantant, allant ouvrir la grange, il rencontra ladite Rebecca avec son mari, venant de porter la pâte au four, laquelle Rebecca suivait le déposant si près qu'elle lui passa par deux fois au talon, de quoi et se souvenant du mauvais bruit qu'elle avait, il en fut bien épouvanté et crainte le saisit, sans toutefois que mal lui en advint.

« Jaques Lambert, par le serment à lui prêté, a dit et rapporté que, lorsqu'il demeurait avec feu Siméon Pottu, allant et venant bien souvent avant jour en l'étable, vers le cheval, passant par devant la maison dudit Berthod, il trouvait et voyait toujours la porte ouverte et bien souvent, par diverses fois, ladite Rebecca, sa femme, sous la porte, toute déchevelée, marquée à la face et en un état effroyable, voire qu'elle se tenait ordinairement sur la fontaine lorsqu'on y abreuvait les bêtes, contre le gré des voisins. »

L'enquête ayant eu lieu le 26 janvier 1647, l'interrogation date du 5 février suivant.

Rebecca Walter a avoué que, quatre ans auparavant, elle s'est donnée au diable, qui lui est apparu en forme d'homme habillé de noir, ayant comme des pieds de bœuf et qui s'appelait *Pierrasset*, lequel l'a marquée sur l'épaule droite, marque qui paraît évidente encore. Le diable lui a donné de l'argent qui se trouva changé en feuilles de chêne, fors 1/2 batz; il lui donna aussi de la graisse pour faire mourir gens et bêtes.

Nous reprenons ici la suite de nos documents :

« Item a reconnu et confessé y avoir environ sept semaines qu'un certain jeune homme, nommé Nicolas Paillat, des Montagnes, demeurant à Hauterive pour apprendre le métier de menuisier auprès de maître Moïse Robert, demeurant audit lieu, étant venu veiller par un soir en la maison de ladite détenue, auprès de son fils Élie, vers le feu, elle faisant sa lessive, et, en se récréant et réjouissant eux deux comme bons camarades, se tenant les mains l'un l'autre, ladite détenue se mêla avec eux en riant et jeta la main avec deux doigts dans la bouche dudit Nicolas, oints de ladite graisse, ainsi lui donna le mal duquel il a été tourmenté fort grièvement et finalement en est mort violemment, dont elle est repentante et criant : Merci à Dieu et à la Seigneurie.

» Item avoir été par diverses fois à la secte et danse diabolique en un lieu proche d'Hauterive dit « au Planjeu, » avec ses complices, où le dit son maître était présent, la tenait parfois par la main.

» Lesquels articles ladite Rebecca, détenue, a soutenus, confirmés et approuvés tant à la torture que librement, déclarant iceux contenir vérité sans se faire tort, ni à personne. Ensuite de quoi étant menée et conduite sur le petit pont, lieu accoutumé et illec mise à son libère, à la quelle ayant été faite lecture des dits articles de confession, icelle de rechef les a approuvés et confirmés pour être véritables, les prenant sur le péril et damnation de son âme, par le serment qu'elle a fait et prêté sur le sceptre de justice.

» Qu'a été en la présence des honorables Jaques Bugnot, lieutenant, Jean Cordier, notaire, Elie Doudiet, Jean Tissot, Jaques Prince dit Clottu, Jean Prince, Pierre Lahire, Jonas Clottu, Abraham Brenier et Jean Chantemps, jurés de la dite justice, le 5 février 1647.

Par ordonnance,
(Signé) A. Cordier, not. »

» En après, et à même instant le dit sieur Tribolet, chatelain (de Thielle) a demandé connaissance aux dits jurés à quoi les dits maléfices peuvent condamner ladite détenue, lesquels ayant sur ce eu avis et conseil par ensemble, ont dit, rapporté et sentencé que tels crimes et méfaits l'adjugent à être mise en jugement public, son procès lu ouvertement par devant le peuple, et, en tant qu'elle demeurera constante, à être livrée entre les mains de

l'exécuteur de la haute justice, qui la conduira au lieu patibulaire pour, illec, sur un bûcher, être réduite de la vie à la mort par le feu, sa chair et ses os ars, brûlés et réduits en cendres pour être emportés des quatre vents de la terre et que d'elle ne soit plus mémoire au monde et afin que justice ait son cours, pour exemple à ce que les méchants soient punis et châtiés et les innocents maintenus, sauf et réservé la grâce de mon dit Seigneur et Souverain Prince, soit de monseigneur le Gouverneur, le représentant dans cet état.

« (Signé) A. Cordier, not. »

« Monseigneur le Gouverneur ayant vu le procès et sentence ci-devant rendus contre ladite détenue, inclinant en miséricorde et douceur, suivant les bonnes intentions de son Altesse, a eu égard à sa repentance et à l'intervention dudit sieur chatelain, lui a fait grâce d'être étranglée avant d'être brûlée, laissant le reste de la sentence en son entier.

« Au château de Neuchatel, 6 février 1647,

(Signé) de Stavay-Mollondin. »

Le lendemain 7 février la sentence a été exécutée.

AFFAIRE CLAUDA JAYNIN.

PROCÉDURE CONTRE CLAUDA JAYNIN, INSTRUITE A NEUCHATEL LE 6 NOVEMBRE 1593.
(ANALYSE ET CITATIONS.)

Clauda Jaynin née Marteuel, d'Auvernier, dont le mari est vigneron moiteressier du baron de Gorgier, est une sorcière. Elle avoue avoir volé un demi-kreutzer étant servante et deux paniers de raisin dans les vignes moiteresses de son mari. Elle s'est laissé persuader par la tante Claude la sorcière, de porter son enfant malade à onze heures de la nuit sur la borne du Plan de Berna qui sépare la seigneurie de Colombier de la Mairie de la Côte et de l'y tenir jusqu'à ce qu'il eût poussé trois cris, et du depuis est revenu petit à petit en convalescence et a été guéri. Elle s'est donnée au diable nommé Maniquet en haut Ceylar, dans un moment d'humeur contre son mari qui l'avait battue. Lui a fait hommage en lui baisant le derrière, et il l'égratigna derrière l'oreille pour la marquer. L'argent qu'il lui donna se changea en feuilles de chênes.

Un jour qu'elle revenait du marché, le diable la battit horriblement à Creuza, parce qu'elle n'avait pas fait de mal avec la graisse qu'il lui avait baillée. Il lui ordonna aussi d'aller à la secte aux Chenevières derrière Auvernier où elle alla dès le soir. Elle a fait mourir Catherine Bouhard en la touchant sur le bras avec du pucet, parce qu'elle avait médit d'elle. Item a touché Guillaume Piedchaux à l'hanche droite, dont il est encore malade, parce qu'il a voulu faire ôter à son mari les moiteresses de M. de Gorgier. Item a gasté une chèvre à Blaise Cortaillod, une vache chez Morey de Colombier. Item a fait mourir Claudine Bussereux en la touchant sur la

main avec du pucet. Item a tué une vache à Claude Belpoix, parce qu'il avait battu sa fille de ce qu'elle cueillait des herbes dans sa vigne. A donné le mal à un fils de Pierre Belpoix, qui en est mort. Item a fait mourir Jehan Chauvillier parce qu'il avait pris des palles (rames) pour aller sur le lac. A été souventes fois à la synagogue à Rosel, à Chenevière et à la Chanouna.

Elle accuse de sorcellerie la femme de Guillaume Piedchaux. Celle-ci est incarcérée. La Jaynin, sur les remontrances de messieurs qu'il était à conjecturer sur les déclarations des témoins qu'elle voulait du mal à ladite Piedchaux, vu qu'elle avait dit « que, si on la prenait, elle la suivrait incontinent, » dans l'intention de la faire tourmenter et géhenner, ne l'a voulu disculper jusque au lendemain que, lui ayant fait entendre que ladite Susanne avait été fort tourmentée et démembrée sans vouloir confesser, « lui remontrant encore au nom de Dieu de dire la vérité, si ainsi était ou non, elle déclara et confessa, hors la torture et en la torture, avoir fait grand tort à ladite Susanne Piedchaux, l'ayant fait par vindication. »

Enquête préliminaire. — Audition de dix-sept témoins, dont l'un, Guillaume Piedchaux qu'une délégation de justice entend au lit de mort et qui jure que c'est Clauda Jaynin qui lui a donné le mal. Le ministre Meiller, pasteur de l'endroit, le croit aussi. — Cette enquête est faite par le maire de la Côte.

Tous les plus petits détails sont contenus dans l'enquête. On reproche particulièrement à la prévenue de « n'avoir jamais repris par justice ni autrement moins tâché d'en avoir réparation, » une femme qui lui avait dit qu'elle lui avait donné le mal.

AFFAIRE PERRONON MÉGUIN.

COUR CRIMINELLE DE THIELLE. (ANALYSE)

Du 14 juillet 1640.

Perronon Méguin, veuve Fassi, de Neuchatel, sorcière, s'est donnée il y a vingt-six ans au diable habillé de vert, pied de bœuf, nommé Pierrasset. Il l'a marquée à l'épaule droite, lui a donné de l'argent qui s'est changé en feuilles de chêne et autres, sauf deux kreutzer. Il lui a donné de la graisse, dont elle a fait mourir un chat, et un porc qui lui appartenait; de même un cheval gris en est mort. Elle en donna dans une soupe à son beau fils Abraham Mouchet, qui était malade. Peu de jours après, il mourut. Son maître lui donna un jour des esprits malins en forme de petits mouchillons (moucherons) dans une petite fiole de la grosseur d'une noix; elle en en fit manger à un meunier. Le diable la porta un soir d'orage à Sombascourt, à la danse diabolique, où elle trouva Moïse Trottet, dernièrement supplicié. Le diable la rapporta dans sa maison. Elle a été souvent à de pareilles danses aux Epancheurs, sous le Murier et vers la Pommière, vers chez Perrot. Il y avait deux compagnies, l'une desquelles était de plus grande maison que la sienne.

Elle a couché plusieurs fois avec le diable. « Item a confessé comme son dit maître se serait, il y a environ huit ans, par un soir approché d'elle, sortant de son courtil vers leurs étables à porcs, et l'aurait séduite pour avoir sa compagnie, à quoi ne s'ayant voulu accorder, il ne laissa pourtant, la nuit du même soir, de s'approcher d'elle dans son lit, qu'elle aperçut et reconnut bien à son côté, étant froid comme glace ; et même lui faisait plus mal que bien. » Elle a donné à la fille du sieur Pierre Usterwalder une rose et du basilic, dans laquelle rose elle avait mis sept ou huit esprits malins, qui entrèrent en elle, de quoi en a été et est encore présentement tourmentée. Le diable lui est encore apparu la seconde nuit qu'elle a été prisonnière.

Sentence : « Etre mise et abandonnée entre les mains de l'exécuteur de la haute justice, pour la conduire au lieu du supplice, où premièrement il la devra pincer en ses quatre membres avec tenailles embrasées pour avoir reçu et malicieusement soufflé les mauvais esprits du diable. En après la faire passer de la vie à la mort par le feu, sa chair et ses os ars, brûlés et entièrement réduits en cendres, pour être emportés des quatre vents de la terre, que d'elle n'en soit plus de mémoire au monde. »

Le jugement fut confirmé, mais on fit grâce à la condamnée des tenailles ardentes.

PROCÉDURES DES TERRES DE LL. EE. DE BERNE ET DE FRIBOURG.

COUR CRIMINELLE DE MORAT. (ANALYSES)

Du 18 octobre 1650.

Jehanne Gaudar, d'Estavayer, sorcière. Il y a quatorze ans, elle s'est donnée au diable nommé Jacqui. Il la marqua à l'épaule gauche, ce qui la frémit bien fort ; elle lui fit hommage, en reçut beaucoup d'argent qui se changea en feuilles, sauf 3 batz. Elle reçut de la graisse grise dans une boîte noire, dont elle tua deux chats, un veau, une vache rouge et blanche à Pierre Gutknecht, une dite à Hans Schmutz, un cheval et un porc à Hans Graus, une vache rouge à Jehanne Gutknecht, une jument à Moritz Meder. Plus a dit s'avoir eu quelquefois transformée en chat, et couru avec ses complices par le village, faisant comme d'autres chats.

Item aussi s'être aidée à faire la grêle par deux fois au mois de mai et avant les moissons dernières passées.

Item a dit et confessé d'être souventes fois allée avec ses complices sur un bâton de remasse à la secte diabolique, où ce qu'ils auraient dansé, bu et mangé, mais que le breuvage était amer comme urine de chevaux. Item que le malin est venu vers icelle en la prison et lui a défendu de faire confession de ses fautes et de ses péchés.

La dite accusée torturée à forme des droits d'empire.

Du 30 octobre 1650.

Elisabeth Blanche, de Grandcourt, sorcière, s'est baillée au diable, il y a

vingt deux ans, habillé de vert etc. Item a dit et confessé que, en se frottant avec ladite graisse, elle se transformait en façon de loup et de chat et allait en une croisée de chemin.

Item qu'à la secte diabolique, ils faisaient parfois bonne et mauvaise chair, et que leur breuvage était toujours amer et comme de l'urine de chevaux et que le malin la remettait toujours où il l'avait prise. Item a confessé d'avoir emporté en la secte du pain, et sa campagne Jehanne Gaudar des gâteaux de noix, et lorsqu'ils étaient sur le grand marest, ladite Jehanne était la cuisinière, laquelle ladite délinquante ne connaissait pas, d'autant qu'elle était enveloppée d'un linge blanc et que le feu illec était bleu et se remuait toujours, et qu'il y en avait un si grand nombre que d'un bichet de grumeaux de noix, ils n'en pouvaient avoir chacun deux, et ne pouvaient être reconnus facilement pour autant que des uns ont des caries rouges et tantôt sont habillés d'une façon et tantôt d'une autre.

Item a soutenu s'être aidée au mois de mai passé, au Marest vers la fin de Krams, à faire la grêle, ayant des poils de chevaux et les plongeaient avec des baguettes blanches dans l'eau, et il se faisait aussitôt une nuée et du vent en l'air.

Item a encore confessé s'être aidée un peu avant les moissons à faire la grêle, étant avec ses complices, entre les deux moulins de Chiètres; ayant pris dans le ruisseau des pierrettes blanches, les jetaient en l'air.

Du 30 octobre 1650.

Jehanna Guégy, sorcière. A la secte, on a mangé un veau cuit dans des pots fournis par le diable. Le breuvage était comme de l'urine de chevaux. En se frottant avec la graisse donnée par le diable, elle pouvait se transformer en loup et en truie. Elle allait souvent au marais sur un bâton ou dans un panier à terre, et illec aurait sauté et dansé avec le malin, lequel était tantôt habillé de vert, et tantôt de noir. A aidé à faire la grêle au mois de mai, mais est arrivée un peu tard au Marest, car il commençait déjà à grêler.

Du 30 octobre 1650.

Anna Desarsens, de Surpierre, sorcière. Quand le diable lui mettait quelque chose de noir devant, elle pouvait en faisant un tour se changer en loup, en chat, en agasse (pie). A vu au Marest, à la secte, cinquante et cent personnes mangeant pain, fromage et noix; mais le breuvage était comme urine de chevaux. Item a dit que, quand elle voulait aller à la secte, elle donnait l'endormie à son mari avec son bâton et puis sortait par le gros guichet de fenêtre. A aidé à faire la grêle au mois de mai. Johanna était la cuisinière de la secte.

Les quatre femmes ci-dessus ont été brûlées vives le 9 novembre 1650 conformément à la sentence. Mais de plus, leurs excellences de Fribourg ont

ordonné, *en aggravation* de la sentence, qu'Elisabeth Blanche fût auparavant tenaillée avec des fers ardents en deux endroits de son corps, ce qui a été ainsi fait.

Du 8 juillet 1687.

Antoine Gaud, de Courgevaux, sorcier, torturé, avoue que sa mère l'avait abandonné au malin ayant l'âge d'environ six ans, et qu'alors le malin l'avait marqué. Que le malin, une autre fois, sous la forme d'un chien noir, lui apparut l'aboyant beaucoup, et que, comme il causait à un voisin, ledit chien vint et l'emporta. Item, qu'allant souvent à la secte, le diable y comparut une fois habillé de noir comme un brave homme, une autre fois en la figure d'un loup. Item avoue avoir fait mourir l'enfant de J. J. Merz en lui donnant du poison blanc. Item d'avoir, avec du même poison, fait mourir Samuel Delaprè. Item d'avoir soufflé contre l'enfant de Wilhelm Meiry et contre Abraham Andrey, qu'il leur en a fallu mourir. Item d'avoir donné le mal à Jean Louis Nicolier par son souffle, mais que, par compassion, il le lui avait repris. Item, qu'au printemps passé, il avait mis de la raclure de ses ongles dans un verre de vin qu'une certaine dame de cette ville (*Morat*) voulait boire, à l'intention de la faire venir hors de sens, et que cela serait ainsi si on n'y avait apporté remède de bonne heure.

Item d'avoir soufflé contre le bras de la femme à Pierre Riseux, qu'elle en fut bien malade. Item avoir fait mourir sa première femme avec du poison pour la punir d'avoir vendu des cochons trop bon marché. Item a confessé que, lorsque sa seconde femme était proche d'accoucher, il pressait avec le pouce dans un certain endroit de la tête de sa dite femme, que faisait mourir les enfants dans son ventre, et par ainsi gâté trois enfants, et que le diable lui avait appris ce secret.

Item a confessé d'avoir le moyen de se faire dur (pour se battre) par moyen d'une racine qu'il mettait dans sa bouche, mais que, pour faire ça, était obligé d'abandonner Dieu deux heures durant et de s'adonner au diable. Item a confessé que, s'étant battu une fois avec neuf personnes dans la maison de feu M. Frossard, à Courgevaux, il s'était fait dur, mais comme il avait tenu cette racine trop longtemps dans sa bouche, était tombé à terre comme mort...

Item a confessé d'avoir dit qu'il aimerait mieux qu'une truie fût sa mère que sa mère propre, et dit souventes fois que le diable devait emporter sa femme et ses enfants. Item, qu'à la secte, pour qu'ils pussent faire du mal à gens et bêtes, le diable leur soufflait dans la bouche, avec lequel souffle ils commettaient leurs méchancetés, mais qu'ils n'ont pas toujours le pouvoir de le faire.

Item a confessé que, quand il allait à la secte sur le mont Vuilly, il passait le lac à pied comme sur terre, et qu'il l'avait passé dans un moment. Item a confessé que le diable aurait été par trois fois auprès de lui dans sa prison,

la première fois au fond de la tour, la seconde fois dans l'arche et la troisième aussi dans l'arche, de nuit, entre dix et onze heures, où il l'a battu et lui a défendu de rien confesser.

ÉLÉMENTS MYTHOLOGIQUES DANS

LES PASTORALES BASQUES

Les *pastorales*, ou drames populaires, sont à peu près les seules productions originales de la littérature basque, si pauvre et relativement si récente. Je ne voudrais m'en occuper d'ailleurs ici qu'au seul point de vue mythologique, me proposant simplement de donner l'analyse des pastorales les plus importantes ou les moins connues et de fournir ainsi des éléments peut-être nouveaux aux travailleurs préoccupés de l'origine et du devenir des mythes et des légendes. La rédaction des pastorales basques est au surplus aussi simple et aussi naïve que possible. Les anachronismes les plus étranges s'y accumulent, les expressions les plus bizarres s'y rencontrent dans la bouche de personnages tout à fait fantaisistes, les événements s'y succèdent sans la moindre transition, les jeux de scène y sont réellement enfantins, et l'art y fait presque entièrement défaut. Toutefois, ce qui frappe le lecteur, c'est la préoccupation constante de faire tourner la pièce à l'honneur de la religion chrétienne, à la honte des Sarrasins et du mahométisme. La date de ces compositions est ainsi facile à déterminer : elles remontent évidemment aux dernières phases de ce que les Espagnols appellent la guerre de reconquête, du treizième au quinzième siècle environ. Le souvenir des chansons de Geste et des romans de chevalerie s'y montre aussi très-fréquemment.

Les sujets de ces drames populaires sont tous empruntés soit aux légendes religieuses, soit aux légendes historiques, quelquefois à la mythologie pure. La Bible a fourni les pastorales de *Moïse*, *Josué*, *Abraham*, *Nabuchodonosor*, *le Fils prodigue*; l'hagiographie, celles de *saint Pierre*, *saint Jean-Baptiste*, *saint Jacques*, *saint Louis*, *saint Claudiens et sainte Marsinisse*, *saint Roch*, *saint Alexis*, des *Trois Martyrs*, de *sainte Agnès*, *sainte Catherine*, *sainte Hélène* *sainte Marguerite*, *sainte Engrâce*; on a écrit, sur des données mythologiques celles de *Bacchus*, *Jean Caillabit*, *la princesse de Gamathie*, *Geneviève de Brabant*, *Jean de Paris*, *Jean de Calais*, *Pançart*; enfin l'histoire légendaire a inspiré les pastorales d'*Astyage*, *Alexandre le Grand*, *Œdipe*, *Mustafa le grand Turc*, *Clovis*, *Charlemagne*, *Roland et les douze Pairs*, *la prise de Jérusalem*, *les Quatre fils Aymon*, *Godefroid de Bouillon*, *Thibaut*, *Richard sans Peur duc de*

Normandie, *Marie de Navarre* et *Jeanne d'Arc*. Un contemporain a ajouté les trois pastorales de *Napoléon* (République, Consulat, Empire).

Les *pastorales* sont en vers, quelques-unes, vraisemblablement les plus modernes, en vers de treize pieds, divisés en quatrains sur une seule rime quadruple. Cette forme paraît assez récente dans la poésie euscarienne : au seizième siècle, on affectionnait les vers de quinze pieds, avec une césure au huitième ; ceux de treize ont la césure au septième, mais un repos est facultatif au troisième ou au quatrième. Les Basques espagnols écrivent ces vers sur deux lignes, ce qui en donne huit à la strophe, d'où le nom de *zortzico* (de *zortzi* « huit »), simple traduction du nom de l'*octava* espagnole. La plupart des pastorales sont en vers de huit pieds, également divisés en strophes de quatre vers, dont le second rime avec le quatrième, les deux autres ne rimant pas.

Aucune de ces pastorales n'a été imprimée ; elles se transmettent de génération en génération par des copies manuscrites exécutées avec assez peu de soin. Les scribes du pays ne pouvaient avoir le souci de conserver à ces compositions leur forme exacte et, préoccupés seulement du fond, ils devaient, à chaque copie, faire les corrections nécessaires, peu nombreuses du reste, pour que le texte demeurât intelligible à tous.

Une particularité remarquable des pastorales basques, c'est qu'elles ne sont conservées que dans la Soule, c'est-à-dire dans les deux cantons français de Tardets et de Mauléon ; là seulement on en joue quelqu'une chaque année, malgré la défense des curés, à l'occasion de quelque grande fête locale. On prétend en effet que tout n'est pas, dans ces vieux dialogues, d'une stricte orthodoxie ; en outre, ces représentations occasionnent un grand concours de spectateurs et peuvent donner lieu à certains désordres. Les sexes pourtant ne sont jamais mêlés sur la scène : les acteurs sont tous ou des jeunes gens ou, mais plus rarement, des jeunes filles. Si les Basquaises, au surplus, ont, comme beaucoup de nos paysannes, la réputation de n'être point des vertus farouches, on sait que, dans la plupart des cas, le mariage est au bout de leur faute, et que leur fidélité conjugale est toujours irréprochable. Oihenart le constatait en ces termes, il y a plus de deux cents ans : *Puellæ amatores, uxores maritos quam sincerissime colunt*.

On trouvera d'intéressants détails sur les pastorales dans le *Pays basque* de M. Fr. Michel (Paris, 1857, in-8, p. 43-92) ; dans le *Voyage en Navarre* de Chaho (Paris, 1836, p. 337-339 et Bayonne, 1865, p. 333-335) ; dans *Biarritz* du même auteur (Bayonne, 1856, t. II, p. 124-154) ; dans les *Basque legends* de M. Webster (2e édition, Londres, 1879, appendix, p. 235-246) ; enfin dans divers périodiques : l'*Album pyrénéen*, Pau, 1841, p. 90-102 et 207-215 (articles de J. Duvoisin) ; l'*Observateur des Pyrénées*, nos des 11, 13, 15, 22, 27 et 28 octobre 1843 (articles de J. Badé) ; le *Macmillan's Magazine*, janv. 1865, p. 238 à 252 (art. de Webster). J'ai consacré à cet intéressant sujet un feuil-

leton scientifique de la *République française* (nº du 26 février 1879) reproduit avec d'importantes additions, dans un volume actuellement sous presse (*Mélanges de linguistique et d'anthropologie*, par A. Hovelacque, Émile Picot et Julien Vinson, Paris, E. Leroux, p. 99 à 127). Je cite pour mémoire une note de l'*Histoire littéraire de la France* (T. XVIII, p. 720) relative à la pastorale de *Roland et les douze pairs* que M. Jomard a vu jouer en français à Castets, près d'Oloron, en 1833 [1]; mais je ne trouve rien à retenir dans un article du *Bulletin de la Société des Sciences historiques de l'Yonne* (1871, p. 105-119) : M. A. Challe y rend compte d'une représentation à laquelle il a assisté à Cambo et qui n'a rien de commun avec les pastorales.

M. Duvoisin a donné une analyse de *Marie de Navarre*; M. Fr. Michel a résumé *Clovis*, *Napoléon*, *les quatre fils Aymon*; M. Webster a esquissé *Richard sans peur duc de Normandie*; et j'ai suivi minutieusement la longue pastorale d'*Abraham*. J'ai pu depuis me procurer les manuscrits de *Nabuchodonosor*, *Mustafa le grand Turc*, *le Fils prodigue* et *Œdipe*; la Bibliothèque de Bayonne a acquis cette année des copies de *la Prise de Jérusalem*, *Sainte-Hélène*, *Astyage*, *Saint Roch* et *Geneviève de Brabant*.

Je me propose d'analyser successivement ces neuf pastorales; je commence par celle de *Sainte Hélène* qui compte 5032 vers et qui me paraît être un remarquable mélange de contes et de légendes d'origines très différentes.

La pièce débute par une vive dispute entre Satan et Balgifer (Lucifer) sur les résultats négatifs de leur campagne contre la foi chrétienne.

Antoine, roi de Constantinople, vient ensuite annoncer à sa fille Hélène qu'elle seule peut remplacer sa mère en tout et que par suite il est résolu à l'épouser.

Cependant, les rois turcs Lambardo, Mounsino, Occupa et Malenbourc (Malbourq ou Malbrouq) assiègent Rome. Le pape envoie à Antoine une ambassade, à laquelle le roi chrétien promet d'aller aussitôt que possible au secours du saint père.

Rentrée de Satan et de Balgifer qui se battent.

Antoine fait ses adieux à Hélène. Il part pour Rome où le pape le reçoit avec une joie profonde. Provocations entre chrétiens et turcs; bataille. Les chrétiens sont vainqueurs et Antoine offre au pape le sabre d'Occupa. Le pape le remercie avec effusion et Antoine profite de la circonstance pour lui demander une dispense afin d'épouser sa fille Hélène. Le vicaire de Jésus-Christ trouve la demande monstrueuse et refuse péremptoirement, sur quoi le pieux monarque se répand en menaces épouvantables. Alors le pape va consulter son ange gardien, pendant que Satan et Balgifer viennent prendre le cadavre d'Occupa.

(1) Reproduit et résumé par M. Baret, à la fin de son *Espagne et Provence*, Paris, 1857, appendice I, p. 351-352.

Apparition de l'ange Gabriel qui conseille au pape d'accorder la dispense demandée; il peut avoir la conscience tranquille: le forfait ne s'accomplira pas. Le pape revient trouver Antoine et lui donne, par écrit, la dispense et, par dessus le marché, sa bénédiction que le roi chrétien satisfait ne manque pas de lui demander. De retour à Constantinople où Hélène lui fait une réception vraiment filiale, Antoine prend d'abord quelques jours de repos. Puis, la dispense papale à la main, il va trouver sa fille et lui ordonne de se préparer à l'épouser. Demeurée seule, Hélène s'écrie « Plutôt mourir! » et, prenant un couteau, va se tuer; mais sa confidente Clarisse l'en empêche et lui conseille de fuir. Un courtisan, Amable, envoyé par Antoine dans la chambre d'Hélène pour la chercher, ne trouve que Clarisse. Celle-ci, conduite devant Antoine est vertement admonestée par l'Empereur : « Ah! diablesse de putain (sic)! tu ne sais pas où elle est! Tu me le paieras bien! » et il la fait jeter en prison, la condamnant au régime du pain et de l'eau. Puis il se met en route pour chercher sa fille « sur toute la terre ».

Hélène cependant s'est réfugiée dans un couvent, après avoir résisté aux tentations de Satan et de Bulgifer; elle y est admirablement reçue, mais, inquiète et n'y trouvant pas la sécurité nécessaire, elle se décide à s'embarquer pour l'Angleterre. Elle traite avec deux marins, Patron et Zénon, et part avec eux. Leur barque se rencontre en pleine mer avec celle de Larron; ils se querellent, la bataille s'engage et Larron après avoir tué Patron et Zénon à coups de pistolet, prend Hélène dans son bateau. Incontinent, il lui fait une déclaration passionnée et lui demande « sa fleur ». Elle refuse avec indignation et implore le secours de Dieu. Le matelot brutal la prend dans ses bras et va consommer le crime, quand Dieu vient au secours de la jeune vierge en faisant couler le navire: Larron se noie, mais Hélène se sauve sur une planche. Le vent la pousse au rivage; elle se réfugie dans une forêt où Satan et Bulgifer viennent pleurer la mort de Larron. Le roi d'Angleterre, Henri, chasse avec ses amis dans cette forêt; ils y rencontrent Hélène qui leur raconte son histoire. Sans plus attendre, le roi lui offre sa main qu'elle accepte et l'emmène à la cour. La reine-mère, Sophie, voit arriver d'un fort mauvais œil sa bru improvisée, mais fait contre mauvaise fortune bon cœur. Henri et Hélène sont mariés par l'Archevêque en personne : « *Ego conjungo vos in patrimonium* (sic), au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ».

La scène change tout à coup; entrée d'Antoine et de ses compagnons, en voyage, auxquels « le graveur » apprend le mariage d'Hélène. L'Empereur et ses amis partent pour l'Angleterre.

Mais voici que les Turcs, dont Brutor, roi d'Arménie, sont de nouveau sous les murs de Rome. C'est ce que le pape mande au roi d'Angleterre par une lettre que lui apporte Sanson. Henri ne saurait hésiter à faire son devoir. Il faut partir. Les deux époux se font de touchants adieux. Henri confie sa

femme à son ministre Glocester ; le roi a d'ailleurs eu la précaution de faire faire trois cachets, l'un pour lui, l'autre pour Hélène et le dernier pour Glocester : toutes les lettres qu'ils échangeront devront être scellées de ce cachet. Henri part et arrive à Rome où le pape se jette dans ses bras.

La reine mère Sophie veut mettre à profit l'absence du roi. Conseillée par Satan et Bulgifer, elle vole le cachet d'Hélène et en fait faire un pareil par le graveur qu'elle poignarde séance tenante. Hélène vient d'accoucher de deux fils ; Glocester l'écrit à Henri et expédie la lettre par Lazare. Sophie et sa confidente arrêtent Lazare, l'enivrent et substituent une autre lettre à celle dont il est chargé. Le messager infidèle arrive à Rome et remet à Henri un billet où il lit que sa femme a mis au monde deux petits chiens. Il entre dans une fureur épouvantable ; mais le pape vient lui conseiller de ne pas agir avec précipitation, car, après tout, Hélène est sa propre nièce, à lui Clément, pape ; elle est la fille de sa sœur Elizabeth. Le pape et le roi écrivent à Glocester. Lazare repart avec leurs lettres, mais à son arrivée, il est de nouveau rencontré par Sophie et Claire qui l'attendent. Comme la première fois, il boit, s'endort et les lettres sont changées. Aussi Glocester, stupéfait, reçoit-il l'ordre de tuer la reine ; il hésite d'autant plus à exécuter cet ordre étrange que sa tante Marie vient le prier de n'en rien faire. Pour triompher de ses scrupules, Sophie suppose six nouveaux messagers qui lui ont juré de ne pas la trahir et qui viennent l'un après l'autre porter à Glocester une confirmation spéciale de l'ordre d'exécution. Le ministre, malgré les instances de sa tante, se décide à faire mourir la reine ; Sophie, qui l'y a vivement engagé, pousse la méchanceté jusqu'à vouloir avertir elle-même la malheureuse Hélène. Ce long scénario est coupé par un intermède, une bataille entre Satan et le géant Ferragus qui demeure vainqueur.

La jeune reine se résigne à son sort et adresse au ciel une ardente prière. Elle commence par se faire couper le poignet par Lazare. Mais Marie vient s'offrir à mourir pour elle, avec deux enfants « tirés de l'hôpital ». La tante du ministre se coupe la main et se jette sur le bûcher ; Glocester fait fuir la reine et ses deux enfants. Dans la forêt, Hélène s'endort ; des loups et des lions emportent les enfants dont les cris attirent l'ermite Félix qui les sauve et les recueille. A son réveil, Hélène se désespère de la perte de ses deux fils.

Nous sommes tout à coup transportés à Rome. Les Turcs arrêtent l'armée chrétienne commandée par Sanson. Une bataille acharnée s'engage ; elle se termine par la mort de Brutor et la victoire des chrétiens. Rentrée de Satan et de Bulgifer.

Henri prend congé du pape, pendant que les Turcs vont chez Grambaut, roi païen qui, comme Antoine, veut épouser sa fille Clorinde. La princesse se refuse à l'inceste et prend la fuite ; elle rencontre Antoine et ses compagnons Lambert et Amable qui la consolent, la convertissent et la baptisent.

Bataille entre les nouveaux venus et les Turcs ; vaincu, Grambaut se rend, se laisse baptiser, et, « pour faire pénitence » part avec Antoine à la recherche d'Hélène en laissant à Clorinde le gouvernement du royaume. Les voyageurs aperçoivent le couvent où Hélène s'est arrêtée naguère, comme le leur raconte l'abbesse.

Cependant, nous voici en Angleterre. Henri a envoyé en avant François qui a avec Glocester une explication dont ce dernier est désolé. Henri est reçu par sa mère en pleurs qui rejette sur le ministre tout l'odieux du crime. Glocester est mis en prison. — Ici, nouvel intermède : Le géant Ferragus vient se vanter de sa force invincible, mais il se couche et s'endort sur la scène où Satan et Bulgifer viennent tout doucement le lier pour l'emporter ensuite malgré ses cris et ses contorsions.

Arrivée d'Antoine ; Henri et lui se racontent leur histoire. Ils font comparaître Glocester qui produit les lettres supposées et Lazare qui avoue s'être laissé enivrer. Antoine demande à voir Sophie, et la vieille reine propose à l'empereur de se marier avec lui : « J'empoisonnerai mon fils, ajoute-t-elle, et nous serons les seuls maîtres ! » Antoine feint d'accepter, et, comme gage de fiançailles, ils échangent leurs ceintures. Sophie vient redemander à l'empereur son cachet qu'elle a oublié dans sa ceinture, mais il refuse de le lui rendre sous prétexte que « ce qui est donné est donné ». Ravi de sa trouvaille, Antoine va porter le cachet à Henri qui interroge de nouveau sa mère, Glocester, et fait venir les six messagers. Cinq d'entre eux nient audacieusement, mais le sixième, Ferréol, avoue toute l'intrigue. Les cinq traîtres et la reine-mère sont brûlés vifs ; Satan et Bulgifer viennent prendre les cadavres. Glocester raconte comment Hélène s'est fait couper le bras et comment Marie s'est dévouée pour elle. Antoine et Henri lui laissent la régence et partent à la recherche de la reine.

La scène est alors censée représenter l'ermitage de Félix. Le saint homme avoue aux deux enfants qu'il a sauvés jadis, Bras et Lion, qu'il n'est pas leur père et les deux jeunes gens veulent aller courir le monde. Hilarion, qui a vu leur mère sur le port de Nantes, consent à les accompagner ; il les mène à Nantes et les y laisse. Un bourgeois compatissant, Amodis, les rencontre et les conduit chez une grande dame du lieu, Clorianda, qui les prend à son service. Lion fait l'aumône à deux pauvres, Janet et Guillon, contre l'avis de la cuisinière à laquelle il inflige une correction manuelle vigoureuse. La cuisinière va se plaindre à Madame qui, sur l'intervention d'Amodis, pardonne au coupable, mais congédie les deux frères. Fort mécontent, Lion va faire une scène à la cuisinière et la tue ; et, ce bel exploit accompli, entre avec son frère au service de l'archevêque de Tours. Ici, se place un intermède de « satanerie ».

Cependant Henri et Antoine qui cherchent Hélène en Egypte et « aux quatre cantons du monde », arrivent de chez le Sarrazin Roboastre et entrent

à Tours. Cette ville est, paraît-il, le rendez-vous des pauvres : nous y trouvons Janet et Gailiton qui reconnaissent leurs bienfaiteurs de Nantes : Lion et Bras prennent, depuis ce moment, dans le manuscrit, les noms de Martin et Brica. Hélène arrive aussi et fait connaissance avec une certaine Sabine à laquelle elle raconte qu'un « coquin » lui a coupé le bras en route. Henri et Antoine ont une entrevue avec l'archevêque chez lequel Henri reconnaît ses fils à cause du bras de leur mère que Brica porte à son cou sans savoir pourquoi.

Les chrétiens repartent pour le pays des Sarrazins et attaquent Moradin qui les bat et fait Henri prisonnier. L'ange Gabriel apparaît au roi dans sa prison, pendant que ses amis font demander du secours à l'archevêque de Tours. Martin et Brica accourent pour délivrer leur père, mais sont défaits par les Turcs. Heureusement, un traître, Moraut, leur ouvre une porte ; surpris, les Turcs sont taillés en pièces, Moradin se tue et Henri est mis en liberté. Un géant veut s'opposer au retour triomphal des chrétiens ; il est tué : Satan et Bulgifer viennent emporter son corps, en se plaignant de la défaite de leurs amis.

Mais la chance semble se déclarer de nouveau en faveur des infidèles. Deux rois païens, Gamoq et Sitero, attaquent les chrétiens et font successivement prisonniers l'archevêque, Martin, et Brica. La sœur de Gamoq, Ludiena, va les voir dans leur prison ; convertie par l'archevêque, elle devient amoureuse de Brica. L'amour, qui perdit Troie, devait aussi perdre le pauvre Gamoq ! Sa sœur va lui faire une scène, le tue et met les prisonniers en liberté. Il en résulte une nouvelle bataille générale qui se termine par la mort de tous les Turcs. Satan et Bulgifer confessent leur défaite définitive.

Survient Hélène qui passe inaperçue, puis Sabine qui promet aux chrétiens de leur amener Hélène. Celle-ci reparaît en effet, accompagnée par un nommé Godefroid. Après une nouvelle « satanerie », la pastorale se termine par une reconnaissance générale entre Henri, Hélène et leurs fils, et par une action de grâces de tous les acteurs.

(*A continuer.*) JULIEN VINSON.

LA MYTHOLOGIE ICONOLOGIQUE[1]

Ce livre n'a pas uniquement pour objet l'interprétation d'un certain nombre de monuments figurés, fort curieux, appartenant aux arts et aux croyances de l'Orient. On s'y propose encore de mettre en lumière un fait d'une portée générale, qui intéresse l'histoire même de l'esprit humain.

[1] Ces pages sont empruntées à la préface de la nouvelle et remarquable publication de M. Clermont-Ganneau qui est mise en vente ces jours-ci : *L'Imagerie phénicienne et la mythologie iconologique chez les Grecs*. Paris, Ernest Leroux. L'auteur propose à la mythologie comparée une voie nouvelle et d'une grande portée (*Réd.*).

Au commencement de ce siècle, il était de mode d'expliquer tous les mythes par un système transcendant de symbolique métaphysique. Aujourd'hui, beaucoup de personnes, donnant dans le travers de certaines écoles étrangères, voudraient faire de la mythologie, une question pure et simple de linguistique.

C'est contre cette dernière tendance, aussi excessive et fâcheuse en son genre que la première, que l'auteur s'est efforcé de s'élever.

Il n'a pas entendu remettre en question des résultats définitivement acquis; il n'a pas eu davantage la prétention de fonder une mythologie nouvelle, mais il a essayé de montrer qu'il existe une branche essentielle de la mythologie, à laquelle on semble avoir oublié de faire une place dans ce qu'on a appelé, un peu solennellement, la « science des religions, » une branche qui attend encore sa définition et son nom.

La mythologie, a-t-on dit, est une maladie du langage. Le mot a paru piquant. Il a fait fortune. Mais est-ce là un diagnostic sérieux ? La langue, certes, présente, à cet égard, des symptômes et fournit des signes d'une grande valeur ; mais la cause et le siège du mal, puisque mal il y a, sont ailleurs. Si l'on tient absolument à ce que la mythologie soit une maladie, ce ne peut être qu'une *maladie de la pensée*, et dans cette maladie toutes les manifestations extérieures de la pensée doivent être prises à partie. La parole est une des principales, mais elle n'est pas la seule de ces manifestations. En réalité, les mythes sont le résultat d'une fonction parfaitement normale de l'imagination, travaillant, non seulement sur le langage, sur les idées exprimées soit à l'aide de la parole, soit à l'aide de ce surmoulage mécanique de la parole qu'on appelle l'écriture, mais encore sur les idées exprimées à l'aide de tout autre moyen. Or, de toute antiquité, l'homme a éprouvé le besoin de rendre ses idées directement par le dessin, par la figuration plastique, par l'image.

Il doit donc y avoir une mythologie des images, de même qu'il y a une mythologie des mots, c'est-à-dire que l'image a dû réagir sur l'idée, précisément comme le mot a réagi sur l'idée.

Les représentations figurées, dans leurs rapports avec la fable, n'ont guère été jusqu'ici envisagées, par les mythologues, que comme la traduction plastique de légendes déjà faites, comme un *produit* mythologique. On essaiera de montrer qu'elles sont aussi un *facteur* mythologique, et un facteur de premier ordre.

Il est difficile de trouver un nom exact, et à l'abri de toute critique, pour désigner cette branche de la mythologie. On pourrait l'appeler oculaire, optique ou visuelle, par opposition à la mythologie auriculaire, si l'on ne tenait compte que de la différence des organes qu'elle met spécialement en jeu; idéographique, iconographique ou iconologique, si l'on ne s'attachait

qu'aux éléments sur lesquels s'exerce son action. C'est à ce dernier terme d'*iconologique*, un peu détourné de son sens usuel, que l'auteur s'est arrêté après quelques hésitations. Il sera même souvent conduit, pour plus de briéveté, à parler d'*iconologie* tout court, comme contre partie de la *mythologie*.

Le nom, d'ailleurs, importe peu, une fois l'objet de l'étude bien défini : l'image, l'image matérielle et plastique, mise sur le même rang que le mot, le nom et la métaphore pour expliquer la génération des fables, leur évolution, leur conservation ou leur transformation, enfin, et surtout, *leur transmission d'un peuple à l'autre*. L'une des plus graves erreurs du système exclusivement linguistique est en effet de supposer que la formation de mythologies considérables, de la mythologie aryenne, par exemple, telle qu'elle nous apparait chez les Grecs, les Romains, les Germains, etc., s'est opérée tout entière dans les profondeurs les plus intimes, les plus inaccessibles, de la conscience de la race, à l'abri de toute influence étrangère, pour ainsi dire en vase clos. L'iconologie vient au contraire montrer que les influences du dehors ont joué dans ces formations complexes un rôle actif, prolongé, parfois prépondérant. Elle rend ainsi sensibles aux yeux, à un point de vue particulier, toute une série d'interférences qui, seules, peuvent expliquer, à un point de vue plus général, le développement même des divers peuples de l'antiquité. Cette dernière considération l'emporte peut-être sur toutes les autres ; elle suffirait à recommander l'iconologie à toute l'attention du véritable historien, car le jour où l'on aura déterminé tous les modes et tous les cas de pénétration réciproque des divers groupes humains, ce jour-là l'histoire de la civilisation sera faite.

Ch. Clermont-Ganneau.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1].

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 24 janvier 1879.* — *M. Aug. Prost* fait une communication sur un monument dont les débris ont été trouvés en janvier 1878 à Merten (Alsace-Lorraine). Ce monument devait se composer d'une colonne portée sur un soubassement à deux étages, l'un quadrangulaire, l'autre octogone, le tout pouvant avoir douze mètres environ de hauteur. Les quatre faces de l'étage quadrangulaire du soubassement, ainsi que sept des huit faces de l'étage octogone, étaient ornées de statues placées dans des niches. Le chapiteau de la colonne portait sur ses faces quatre grands bustes. Au sommet du monument était un groupe en sculpture qui présentait un cavalier, en costume militaire romain, foulant aux pieds de son cheval un monstre anguipède. Ce monument peut avoir un sens mythologique ; il pourrait aussi s'expliquer d'une façon simplement historique, en commémoration d'une victoire des Romains sur un peuple barbare. — 14 *Février*. *M. L. Delisle* lit une notice sur les manuscrits des commentaires de Béatus sur l'Apocalypse. L'occasion de la rédaction de cette notice est l'acquisition que vient de faire la bibliothèque nationale d'un nouveau manuscrit de ces commentaires, écrit en Espagne à la fin du douzième siècle. — 21 *Février*. *M. Le Blant* lit une note sur *Quelques lampes égyptiennes en forme de grenouille*. Ces lampes, de basse époque (cinquième ou sixième siècle de notre ère), ont dû appartenir à des chrétiens, sans doute à des hérétiques. La grenouille était considérée comme un symbole de la résurrection. — 28 *Février*. *M. Maspero* lit une note destinée à compléter la précédente communication de M. Le Blant. Il indique le sens de la grenouille comme déterminatif d'une déesse, dans les attributs de laquelle sont la naissance et la *renaissance*. — *M. F. Delaunay* donne lecture d'une étude sur la lettre de Pline à Trajan, relative aux chrétiens. D'après lui, la lettre par laquelle Trajan répond, a érigé en loi ce qui, à l'origine, n'avait été qu'un usage judiciaire dépourvu de fondement légal. — 4 *Avril*. *M. Al. Bertrand* fait une communication sur les cimetières mérovingiens de la Gaule. — *M. Ch. Clermont-Ganneau* commence une communication sur quelques inscriptions hébraïques provenant des

(1) Nous nous bornons, pour ce premier numéro, à un petit nombre d'indications relatives à l'année 1879. A l'avenir, nous apprécierons et analyserons tous ceux des travaux mentionnés qui apporteraient à la science des résultats nouveaux.

ossuaires juifs du mont du Scandale, au sud-est de *Jérusalem*. — 8 *Avril*. *M. Clermont-Ganneau*, dans la suite de son travail, croit pouvoir signaler un emblème comme ayant une signification chrétienne ; MM. Renan et Derenbourg combattent cette opinion. — 18 *Avril*. Continuation de la même lecture. — 25 *Avril*. Continuation de la lecture de M. Clermont-Ganneau. — 27 *Juin*. *M. P. Pierret* commence la lecture d'un travail intitulé : *Essai sur la mythologie égyptienne*. Selon M. Pierret, cette mythologie n'est pas aussi obscure qu'on l'a dit souvent. Pour arriver à en débrouiller le prétendu chaos, il ne faut pas s'attacher aux noms des dieux et aux cultes locaux, mais considérer la fonction de chaque figure divine, son rôle dans la symbolique mythologique. Le principe fondamental de la religion égyptienne serait le monothéisme. — 4. *Juillet*. *M. Pierret* achève la lecture de son mémoire. — 11 *Juillet*. *M. Le Blant* lit un mémoire intitulé : *Les* Acta Martyrum *et leurs sources*. Il reprend à nouveau la question de leur authenticité. Sa conclusion est qu'il n'y a rien de bien hasardé à croire que des actes publics, conservés dans des archives, aient pu servir de source à une partie au moins des *Actes* qui nous sont parvenus. — *M. Renan* donne quelques détails sur le fragment d'inscription punique de Carthage, envoyé récemment à l'Académie par l'abbé Delattre. Ce fragment a fait partie d'une plaque contenant des tarifs de sacrifices, tels que nous en connaissons plusieurs. — *M. Michel Bréal* présente une interprétation nouvelle de l'inscription osque de la table d'Agnone, trouvée en 1848 dans le royaume de Naples, et étudiée depuis cette époque par MM. Henzen, Mommsen, Fabretti etc... On a cru que c'était une inscription votive. M. Bréal y voit au contraire une instruction sur le culte, à l'usage des prêtres ou des fidèles. Elle était affichée dans le temple. — 25 *Juillet*. *M. Miller* fait une communication sur quelques inscriptions grecques recueillies en Égypte par M. Mariette. L'une de ces inscriptions fait allusion à l'art d'interpréter les songes. Elle provient du *Serapeum*, qui était au nombre des temples où l'on allait dormir pour obtenir en songe les révélations divines. — 8 Août. *M. L. Delisle* lit une notice sur un *Psautier du sixième siècle*, qui appartient à la bibliothèque de Lyon. Le texte présente des particularités curieuses. — 10 *Octobre*. *M. Mariette* lit un mémoire intitulé : *Questions relatives aux nouvelles fouilles à faire en Égypte*. — 24 *Octobre*. Le Président fait connaître la décision prise au sujet du concours ouvert pour le prix Bordin, sur cette question : *Recueillir les noms des dieux mentionnés dans les inscriptions babyloniennes des palais, cylindres, amulettes, etc., et tâcher d'arriver à constituer par le rapprochement de ces textes, un Panthéon assyrien*. Deux mémoires ont été déposés. Les auteurs des deux mémoires recevront chacun, s'ils se font connaître, à titre d'encouragement, une somme de 1,000 francs. La question est retirée du concours. — 31 *Octobre*. *M. Joachim Ménant* fait une communication au sujet d'un cylindre assyrien du *British Museum*, déjà plusieurs fois publié. Ce cylindre porte un

dessin qui représente deux personnages assis sous un arbre d'où pendent deux fruits et derrière eux un serpent. Georges Smith, qui a prétendu retrouver, dans les textes cunéiformes qui forment ce qu'on appelle la bibliothèque d'Assurbanipal, une suite de récits de la création et des premiers âges de l'humanité, parallèle à celui de la *Genèse*, a voulu rattacher aussi à ces récits le dessin du cylindre en question, et a soutenu qu'il représentait Adam et Ève, l'arbre du bien et du mal et le serpent tentateur. M. Ménant repousse cette interprétation par diverses raisons, dont la plus forte est qu'en y regardant de près, on reconnaît que les deux personnages représentés sous l'arbre, sont, non un homme et une femme, mais bien deux hommes. Quant au serpent, il figure de même à titre d'accessoire symbolique sur toutes sortes d'autres monuments assyriens, où sont figurées les scènes les plus diverses. M. Ménant ne croit donc pas qu'il y ait le moindre lien entre le dessin dont il s'occupe et les récits plus ou moins semblables à ceux de la Bible, que peuvent contenir les textes cunéiformes. — 7 *Novembre*. M. Al. Sorlin-Dorigny fait connaître par lettre qu'il est l'auteur d'un des deux mémoires récompensés sur la question du *Panthéon assyrien*. — 14 *Novembre*. M. Joseph Halévy se fait connaître par lettre comme l'auteur du second mémoire récompensé sur la question du *Panthéon assyrien*. — 19 *Décembre*. M. Al. Bertrand met sous les yeux des membres de l'Académie un moulage et des photographies d'un autel gaulois de l'époque romaine, qui a été trouvé à Saintes et qui est maintenant au musée de Saint-Germain. Il est sculpté sur ses deux faces. Chaque face représente un dieu principal assisté de deux divinités secondaires. M. Bertrand tient que ce dieu représente un dieu proprement gaulois, mais attribue au culte rendu à ce dieu une origine orientale. — 26 *Décembre*. M. Bertrand termine sa communication sur l'autel gallo-romain de Saintes et sur les triades de dieux en Gaule. Il établit que, si les triades de dieux que l'on voit figurées sur divers monuments gaulois, rappellent par beaucoup de points les divinités orientales, elles ont en même temps un caractère propre, qui les en distingue nettement.

II. Revue critique d'histoire et de littérature. — 8 *février* 1879. B. Aubé, *Histoire des persécutions de l'Église*. La polémique païenne à la fin du IIe siècle. Fronton, Lucien, Celse, Philostrate (Compte rendu par *A. Sabatier*). — 15 *février*. E. Denis, *Huss et la guerre des Hussites*. Études d'histoire bohême (par *R. Reuss*). — 22 *février*. E. Havet, *Le Christianisme et ses origines*. T. III. *Le Judaïsme* (par *Maurice Vernes*. 1er article). — 1er *Mars*. Même ouvrage (second article). — St Guyard, Note sur *le dieu assyrien Ninip*. — 8 *mars*. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, ein Beitrag zur monumentalen Geographie, Geschichte und Chronologie der Assyrier, mit einer Karte von Kiepert (par *G. Maspero*). — C. Carapanos,

Dodone et ses ruines (un volume de texte et un volume de planches) (par *P. Vidal-Lablache*). — 22 *mars*. Ch. Paillard, *Le Procès de Pierre Brully*, successeur de Calvin, comme ministre de l'Église française réformée de Strasbourg, etc. (par *R. Reuss*). — R. Reuss, *Pierre Brully*. — 29 *mars*. Ed. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*. Dessin de M. P. Fritel (par *Eug. Müntz*). — 12 *avril*. E. Fialon, *Saint Athanase*, étude littéraire suivie de l'apologie de l'empereur Constance et de l'apologie de sa fuite (par *Michel Nicolas*). — 26 *avril*. H. Vast, *Le cardinal Bessarion* (1403-1472), étude sur la chrétienté et la Renaissance vers le milieu du xvᵉ siècle (par *Ch. Schmidt*). — 24 *mai*. De Gubernatis, *La Mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal* (par *E. Rolland*). — 14 *juin*. Ad. Merx, *Eine rede vom Auslegen insbesondere des Alten Testaments* (par *M. Vernes*). — W. Hecker, *Die Israeliten un der Monotheismus* (traduit du hollandais) (par *M. Vernes*). — T. Keim, *Aus dem Urchristenthum, geschichtliche Untersuchungen* (par *M. Vernes*). — Pierre-Victor, *Les Evangiles et l'histoire* (par *M. Vernes*). — Bonet-Maury, *Gérard de Groote*, un précurseur de la réforme au xivᵉ siècle (par *Ch. Schmidt*). — 21 *juin*. P. G. Schnedermann, *Die controverse des Ludovicus Cappellus mi den Buxtorfen, über das Ælter der hebr. Punctation* (par *Joseph Derenbourg*). — 5 *juillet*. De Valroger, *Les Celtes, la Gaule celtique*, étude critique (par *H. d'Arbois de Jubainville*). — 12 *juillet*. J. Raska, *Die chronologie der Bibel im Einklange mit der Zeitrechnung der Ægypter und Assyrier* (par *M. Vernes*). — 26 *juillet*. Héron de Villefosse, *Notice des monuments provenant de la Palestine et conservés au musée du Louvre* (salle judaïque, 2ᵉ éd.) (par *C. Clermont-Ganneau*. — M. Witche, *Les Albigeois devant l'histoire*. — C. Douais, *Les Albigeois, leurs origines, action de l'Église au XIIᵉ siècle* (les deux ouvrages appréciés par *Paul Meyer*). — 2 *août*. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* (nouvelle édition) (par *Clermont-Ganneau*). Smith und Cheetham, *A Dictionary of Christian Antiquities* (par *C. Clermont-Ganneau*). — 9 *août*. N. W. Ljunberg, *Chronologie de la vie de Jésus*, deux études (par *M. Vernes*). — 16 *août*. M. Haug, *Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsis* (second edition, edited by E. West) (par *James Darmesteter*). — 23 *août*. J. Wormstall, *Hesperien zur Lœsung des religionsgeschichtlichen Problems der alten Welt* (par P. Decharme). — 30 *août*. W. Geiger, *Aogemadaêca, ein Pârsentractat* (par *J. Darmesteter*). — 6 *septembre*. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* (heft II) (par *Clermont-Ganneau*). — 27 *septembre*. *Justini philosophi et martyris opera*, ed. de Otto (ed. tertia), (par *M. Nicolas*). — A. Immer, *Neutestamentliche theologie* (par *A. Sabatier*). — 11 *octobre*. L. Montaut, *Revue critique de quelques questions historiques se rapportant à saint Grégoire de Nazianze et à son siècle* (par *M. Nicolas*). — 18 *octobre*. C. Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis*, commentatio historica et critica (par *L.*). — A. Flasch, *Zum Parthenonfries* (par *G. Perrot*). — 8 *novembre*. Herrlinger *Die theologie Melanchton's in ihrer geschichtlichen*

Entwicklung (par S.). — 29 novembre. D'ELISSALDE-CASTREMONT, *Histoire de l'introduction du christianisme sur le continent russe et vie de sainte Olga* (par L. Leger). — 13 décembre. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la Divination dans l'antiquité*. T. I (par *P. Decharme*). — 20 décembre. DE MEAUX, *Les luttes religieuses en France au seizième siècle* (par *T. de Larroque*).

III. Revue historique. — *Janvier-février* 1879. A. GAZIER, *Henri Grégoire, évêque constitutionnel de Loir-et-Cher* (1791-1801). — Comptes rendus. *Rode*, Geschichte der Reaction Kaiser Julians gegen die christliche Kirche (par Adrien Naville). — *Mars-avril*. J. DESTREM, *Note sur la politique religieuse de Bonaparte dans la Guyane*. — Comptes rendus : *B. Aubé*, Histoire des persécutions de l'Eglise (seconde partie). — *P. Tschackert*, Peter von Ailli. Zur Geschichte des grossen abendlændischen Schisma und der Reformaconcilien von Pisa und Constanz (par Max Lenz). — *Mai juin*. CH. DARDIER, *Michel Servet, d'après ses plus récents biographes*. — Comptes rendus : *Th Keim*. Aus dem Urchristenthum (par A. Sabatier). — *Amédée Thierry*, Récits de l'histoire romaine au ve siècle. Nestorius et Eutychès ; les grandes hérésies du ve siècle (par E. Chastel). — *J. de Crozals*. Lanfranc, archevêque de Cantorbéry, sa vie, son enseignement, sa politique (par J. Bass Mullinger). — *J. B. Loutchisky*. La ligue catholique et les calvinistes en France (en russe) (par I. Goll). — *Juillet-août*. Comptes rendus : *A. Debidour*. De Theodora Justiniani Augusti uxore. — Le catéchisme français de Calvin publié en 1537, réimprimé pour la première fois d'après un exemplaire nouvellement retrouvé et suivi de la plus ancienne confession de foi de l'Eglise de Genève avec deux notices par *A. Rilliet* et *Th. Dufour* (par A. Rogel). — *Septembre-octobre*. Comptes rendus : *E. de Pressensé*, La vie ecclésiastique, religieuse et morale des chrétiens aux IIe et IIIe siècles (par A. Sabatier). — *J. Goll*, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Bœhmischen Brüder (par von Bezold). — *Fr. Hoffmann*, Geschichte der Inquisition (par C. S.). — *Novembre-décembre*. B. AUBÉ. *L'Eglise d'Afrique et ses premières épreuves sous le règne de Septime-Sévère*. — J. DESTREM. Documents sur les déportations de prêtres pendant le premier empire. — Comptes rendus : *J. Strickler*. Actensammlung zur Schweizerischen Reformationsgeschichte in den Jahren 1521-1532, bearbeitet und herausgegeben (par R.). — *Ch. L. Frossard*. La discipline ecclésiastique du pays de Béarn publiée pour la première fois.

CHRONIQUE

ANNÉE 1879

FRANCE. — Un événement d'une haute importance au point de vue de l'étude de l'histoire des religions a marqué l'année qui vient de s'écouler.

La nouvelle branche des études historiques à laquelle nous essayons de donner un organe périodique, a été introduite dans le haut enseignement officiel par la création d'une chaire près le Collège de France.

L'honneur de cette création revient tout d'abord à M. Paul Bert, qui en a fait la proposition à la commission du budget de la Chambre des députés. M. Paul Bert a compris quelle lacune fâcheuse constituait dans notre enseignement public, le silence gardé dans tous les établissements de l'État, sur l'histoire des religions et il a su faire triompher ses vues. Il est juste de reconnaître qu'il y a été aidé par le concours intelligent du rapporteur du budget de l'Instruction publique, M. le député Édouard Millaud.

D'autre part l'opinion publique était saisie de la même question. Dans un article, inséré sous forme de lettre dans la *Revue scientifique* du 1er février 1879 avec le titre de : *La théologie considérée comme science positive et sa place dans l'enseignement laïque*, nous avions montré nous-même, en nous appuyant sur l'exemple de pays étrangers, que les études d'histoire religieuse, précédemment rangées sous le couvert du dogme et de l'enseignement des différentes églises, devaient réclamer leur place dans les facultés des lettres, à côté de l'enseignement de l'histoire générale et de la philosophie. Dans le numéro de mai-juin de la *Philosophie positive*, M. Littré voulait bien reprendre notre thèse et lui donner une complète approbation. La création d'une chaire d'histoire des religions au Collège de France était un premier pas dans cette direction.

La proposition de M. Paul Bert ayant triomphé sans opposition sérieuse à la Chambre des députés, M. Jules Ferry, ministre de l'Instruction publique, en prit la défense devant le Sénat. Il s'y heurta, dans la séance du 11 décembre 1879, à une opposition très vive, dont M. Laboulaye, administrateur du Collège de France, se fit l'organe. Le ministre exposa, d'une façon très heureuse et très forte, les raisons qui recommandaient la création proposée aux personnes désireuses de suivre le mouvement des études contemporaines. Le succès de son argumentation fut complet. L'amendement, portant suppression du crédit voté par la Chambre des députés fut rejeté à seize voix de majorité.

Par décret du 10 janvier 1880, M. J. Ferry, a nommé directement, comme il est d'usage pour les créations, à la chaire nouvelle M. Albert Réville, ancien pasteur des églises wallonnes de Hollande, auteur de travaux estimés d'histoire religieuse, l'un des hommes qui ont le plus contribué dans les quinze dernières années à répandre parmi nous le goût et la connaissance des principaux résultats de la critique religieuse étrangère.

M. Albert Réville a pris possession de sa chaire le 24 février. Il a affirmé d'une façon énergique sa résolution de pratiquer une indépendance scientifique absolue, de n'apporter dans sa chaire aucune préoccupation « adjacente » à son enseignement, qui doit relever uniquement de la ri-

gueur des méthodes historiques contemporaines. Ces déclarations ont été chaleureusement applaudies par un nombreux auditoire.

Si quelques doutes pouvaient s'élever encore sur l'utilité, sur l'opportunité de l'introduction de l'histoire des religions dans le haut enseignement, ces hésitations tomberaient au spectacle de l'empressement qu'a mis l'Université catholique de Paris, à donner à l'enseignement du Collège une contre-partie, ou un pendant, dans une chaire d'*Histoire des cultes non chrétiens*, qui a été confiée à M. l'abbé de Broglie, ancien officier de marine, et inaugurée dans les derniers jours de janvier, quelques jours à peine après qu'eut paru le décret instituant celle que les pouvoirs publics avaient décidée. Ce qui nous frappe également dans cette création, c'est que la chaire catholique se trouve placée dans la Faculté des lettres, tandis que celle de l'État appartient à un établissement qui est en dehors de notre organisme universitaire. C'est donc à l'État qu'il convient désormais de s'inspirer de la confirmation éclatante donnée à ses scrupules scientifiques par les représentants des hautes études catholiques, pour indroduire cette fois dans l'enseignement supérieur universitaire proprement dit, dans les Facultés des lettres, une discipline trop longtemps négligée, dont on ne saurait surfaire ni l'importance ni l'attrait.

A notre avis, des chaires d'histoire des religions pourraient être créées dès maintenant dans quelques-uns de nos centres universitaires les plus importants, tels que Paris, Lyon, Nancy, Bordeaux. Confiées à des savants, dont les uns seraient plus particulièrement compétents sur le domaine des études sémitiques, d'autres sur le domaine des études indo-européennes, mais qui tous apporteraient dans l'enseignement une large vue des questions jointe à la pratique des méthodes historiques, ces chaires, nous n'en doutons pas, se feraient vite leur place à côté de leurs aînées, et seraient pour notre enseignement supérieur tout entier, un nouvel élément de vie et de progrès.

— La faculté de théologie protestante de Paris a adressé à M. le professeur Edouard Reuss, de Strasbourg, à l'occasion du cinquantième anniversaire de son professorat, une plaquette renfermant des dissertations dues à la plume de deux de ses professeurs : l'une de M. Sabatier sur la notion hébraïque de l'esprit, l'autre de M. Ph. Berger sur l'Ange d'Astarté d'après la seconde inscription d'Oum-el-awâmid. C'est l'occasion de rappeler les titres du savant critique strasbourgeois à la reconnaissance de la science française. Les principaux ouvrages de M. Reuss, ceux par lesquels il a exercé une influence toujours grandissante sont : son *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* et sa *Bible*, traduction nouvelle avec introduction et commentaires. Dans le premier de ces ouvrages, M. Reuss a montré dans les écrits du Nouveau Testament, les différentes étapes d'une évolution complexe portant sur trois générations ; dans le second, dont la publication

s'achève en ce moment, il a mis à la portée du public français, sous une forme personnelle l'immense travail d'exégèse accompli à l'étranger, depuis près d'un siècle. Il n'est que juste de dire que ces œuvres éminentes ont été appréciées à leur valeur par nos compatriotes ; l'*Histoire de la théologie chrétienne* est arrivée rapidement à sa troisième édition, et la *Bible*, malgré ses dimensions considérables, a trouvé douze cents souscripteurs. Dans le premier bulletin du *Judaïsme*, nous consacrerons une étude approfondie à cette seconde œuvre qui donne enfin aux études bibliques dans notre pays l'assiette, la base, le point de départ solides, que les productions les plus originales ne sauraient suppléer.

— La librairie Sandoz et Fischbacher met en vente ces jours-ci un volume de *Mélanges de critique religieuse* de M. Maurice Vernes (in-18 ; xv, 348 p.). Nous reproduisons quelques extraits de la préface ainsi que la table des matières. — « On trouvera, nous l'espérons, autre chose qu'un simple rapport de juxtaposition dans les études qui composent ce volume, études dont une bonne partie a déjà paru dans des publications, telles que la *Revue politique et littéraire* et la *Revue scientifique*. — Dans les deux premières, on a pris texte d'ouvrages récents pour définir le caractère de la critique religieuse, dont un grand nombre d'écrivains veulent faire une arme, soit pour, soit contre le dogme des églises contemporaines. On a écarté résolument cette double tendance, qui est une cause d'altération. « Ce qui assure, avons-nous « dit, le vif et puissant intérêt de l'histoire du développement religieux de « l'humanité à ses différents âges et sous tous les climats, c'est que la pué- « rile préoccupation du *vrai* et du *faux*, l'opposition naïve de la *révélation* « et du *paganisme* sont le moindre souci du mythologue. Il ne connaît « d'autre vérité que la ressemblance de son exposition avec la réalité pré- « sente ou passée. » En d'autres termes, la critique a fait rentrer dans le domaine de l'histoire toute une branche, et nous n'hésitons pas à dire, la plus importante, de l'activité humaine, dont l'étude avait été confisquée au profit de prétentions étroites. Avec M. Max Müller nous avons ainsi discuté la question du prétendu monothéisme primitif; avec M. Reuss, montré comment la Bible se soumet aux règles de l'investigation scientifique. — La majeure partie du volume traite de questions relatives à l'hébraïsme. On y a mis en lumière quelques points, de la saine appréciation desquels dépend le jugement à porter sur la marche du développement religieux au sein du peuple israélite. On ne s'est pas borné ici à résumer sous une forme rapide les travaux de l'érudition contemporaine; on a fourni sur des problèmes mal connus et d'un vif intérêt des renseignements précis, dont on ne trouverait pas ailleurs l'équivalent dans notre langue. Il nous sera permis de signaler particulièrement à ce point de vue notre étude sur la composition du Pentateuque et notre analyse critique des éléments constitutifs de la Genèse. Après avoir fait toucher du doigt la nature littéraire de ces documents, on

a entrepris de déblayer l'étude de l'antiquité de quelques préjugés théologiques, tenaces et enracinés, qui viennent à chaque instant gêner le travail des savants : ces préjugés sont surtout relatifs aux commencements de l'humanité et à la chronologie des âges les plus reculés. On n'a certes point la prétention de convaincre des adversaires dont les vues sont dominées par un dogmatisme obligatoire, mais on veut fournir à quiconque désire connaître exactement l'état des choses, le moyen de défendre la science laïque contre des intrusions surannées. On a complété ces études par quelques notes sur l'histoire israélite ancienne. — D'autre part on a donné des indications succinctes sur le caractère d'une institution remarquable, dont les recherches modernes ont démontré l'importance, le prophétisme hébreu. Mais là non plus, on ne s'en est pas tenu à la reproduction de la pensée des derniers historiens du Judaïsme ; on s'est efforcé de serrer le problème de plus près, et l'on a proposé à la science de remettre sur le métier quelques parties insuffisamment étudiées. On a particulièrement montré que l'on acceptait, en général, avec trop de confiance, l'antiquité de la collection des écrits prophétiques de l'Ancien Testament et qu'une grande place devait être laissée aux remaniements et aux altérations des époques qui suivirent la restauration judéenne. — Pour donner plus de précision à la pensée, on n'a pas hésité à reproduire quelques articles de bibliographie scientifique, précédemment donnés à la *Revue critique d'histoire et de littérature*. Il a paru que c'était là une sorte de contre-épreuve, fournissant de nouvelles lumières par le détail d'une discussion consacrée à un ouvrage déterminé. Le *Judaïsme* de M. Ernest Havet a été l'objet d'une disquisition de cette nature. On verra également, par l'exemple d'un membre de notre haut clergé, quelles libertés l'exégèse catholique prend avec les textes bibliques les plus simples, les plus clairs. — Le mouvement de la philosophie religieuse à l'étranger a été, à son tour, étudié dans deux de ses manifestations les plus distinguées. L'Allemagne, par la plume de l'éminent philosophe de l'*Inconscient*, nous invite à contempler la dissolution du christianisme, mais rêve d'une nouvelle synthèse philosophico-religieuse qui naîtrait sur ses ruines ; l'Angleterre par la plume de M. Matthew Arnold, digne héritier d'un grand nom, veut substituer au lourd bagage d'un dogmatisme démodé une sorte de christianisme moral puisé directement dans l'Évangile. — Les dernières pages du volume soulèvent enfin une question, à laquelle l'auteur attache une importance exceptionnelle. Il s'agit de savoir si les travaux et les résultats de la critique religieuse resteront confinés dans le cabinet des savants, ou s'ils ne prendront point droit de cité dans l'enseignement public..... — Nous terminerons donc ces quelques pages par une triple proposition... : 1° Les résultats de la critique religieuse doivent obtenir une large représentation dans l'enseignement supérieur ; 2° Les principaux faits de l'histoire des religions (Judaïsme et Christianisme compris) doivent figurer dans la partie

historique et l'enseignement secondaire public; 3° Des notions succinctes d'histoire religieuse (particulièrement histoire des Juifs) doivent faire partie du programme de l'enseignement primaire.» *Table des matières*. La marche de l'idée religieuse d'après Max Müller. — Les principes de la critique biblique. — L'origine et la composition du Pentateuque d'après les travaux récents. — Analyse critique des éléments constitutifs de la *Genèse*. — La Bible et ses renseignements sur l'histoire primitive de l'humanité. — Le récit de la création et son rapport avec les sciences naturelles. — Remarques sur la chronologie de l'histoire israélite. — La chronologie de la Bible et son rapport avec les chronologies étrangères. — Notes sur l'histoire israélite ancienne. — Le prophétisme hébreu. — Examen critique du *Judaïsme* de M. Havet. — Le livre du prophète Joël et son origine récente. — Les prétendues prophéties messianiques des livres des Rois. — La Vénus d'Ille de Mérimée et une légende pieuse d'Abyssinie. — La fin du christianisme d'après Hartmann. — Le Christianisme renouvelé d'après Arnold. — De la théologie considérée comme science positive et de sa place dans l'enseignement laïque. — L'histoire sainte laïcisée et sa place dans l'enseignement primaire. — *Appendice* : Étude de M. Littré sur la nécessité d'un haut enseignement de critique religieuse.

BIBLIOGRAPHIE [1]

GÉNÉRALITÉS ET DIVERS.

D. Moncure Conway. — Demonology and devil lore. 2 vol. London, 1878. Chatto (900 p. 8, illustré). 28 s.

S. Johnson. — Oriental religions and their relation to universal religion India. 2 vol. London, Trübner (780 p. 8) 21 s.

F. M. Muller. — Sacred books of the east. Translated by various oriental scholars and edited by F. M. M. 3 vol. London, Macmillan (1230 p. 8) vol. 1 et 2, chacun 10 s. 6 d.; volume 3, 12 s. 6 d.

B. Lavigne. — Le Christianisme en Orient quatre mille ans avant Jésus-Christ. Paris, Sagnier (151 p. 18).

E. Féraud. — Le grand Dieu et les petits dieux, ou la grande et la petite religion. Paris, lib. des Sciences sociales (XX, 303 p. 18). 4 fr.

J. Baissac. — L'âge de Dieu (*annus Dei*). Étude sur les grandes périodes cosmiques et l'origine de la fête de Pâques, pour faire suite aux Origines de la Religion du même auteur. Paris, Dreyfous (XII, 164 p. 8).

(1) Nous ne donnons pour aujourd'hui qu'un très petit nombre d'indications, relatives à l'année 1879. Nos mesures sont prises pour offrir désormais à nos lecteurs des listes très complètes.

G. Roskoff. — Das Religions wesen der rohesten Naturvœlker. Leipzig, 1880. Brockhaus (XIV, 534 p. gr. 8). 4 m.

J. Muller. — Die ausserbiblischen Religionen dargestellt für hœhere Lehranstalten und gebildete Leser. Aarau, 1879. Christen (IV, 140 p. gr. 8) 1 m. 80.

ÉGYPTE ET ASSYRIE.

Moses-Hosarsyphos-Sali Rus, Levites-Aharon frater, Ziphorah-Debariah conjux, Miriam-Beliet soror, Elisheba-Elizebal fratria. Ex monumentis inferioris Aegypti per ipsum Mosen abhinc annos MMMCD dedicato nunc primum in lucem protraxit *Franc-Jos-Lauth.* Cum tabulis II (autogr.) et uno photogrammate. Monachi. Strassburg. Trübner (VI, 248 autogr. p. 4). 25 m.

G. Seyffarth. — Egyptian theology according to a Paris. mummy-coffin. New-York, Westermann an Co (28 p. 1 photog. and 1 plate. 8). 0 d. 50.

A. H. Sayce. — Babylonian Literature : lectures. London, Bagster (84 p. 8).

E. Lefébure. — L'Egypte ancienne. Discours. Lyon. Imp, Pitrat ainé (22 p. 8).

JUDAISME.

E. H. Fischer. — Die Urgeschichte des Menschen und die Bibel, nach der heutigen anthropologischen Forschung. Würzbürg, 1878, Wœrl (99 p. gr. 8). 1 m. 20

M. Jacobson. — Versuch einer Psychologie d. Talmud. Inauguralschrift. Hamburg, 1878. (Pressburg, Steiner) — (107 p. gr. 8). 2 m.

F. Kœstlin. — Jesaia und Jeremia. Ihr Leben und Wirken aus ihren Schriften dargestellt. Mit e. Karte v. Süd-Palæstina. Berlin, G. Reimer (VIII, 184 p. gr. 8) 3 m.

Colenso. — The Pentateuch and book of Joshua critically examined. Part. 7. London, Longmans. 24 s.

J. J. Kneucker. — Das Buch Baruch. Geschichte u. Kritik. Uebersetzung u. Erklærung auf Grund d. Wiedehergestellten hebr. Urtextes. Mit e. Anhang ueber den pseudepigraph, Baruch. Leipzig, Brockhaus (XII, 361 p. gr. 8) 12 m.

C. H. H. Wright. — Zechariah and his prophecies considered in relation to modern criticism, with a critical and grammatical commentary and new translation. Bampton lectures for 1878. London, Hodder (680 p. 8) 14 s.

C. J. Bredenkamp. — Der Prophet Sacharja erklært. Erlangen, Deichert. (IV, 212 p. gr. 8) 3 m.

B. Ritter. — Philo und die Halacha. Eine vergleichende Studie unter steter Berucksicht d. Josephus. Leipzig, Hinrichs (XI, 139 p. gr. 8) 6,80.

E. Schurer. — Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kayserzeit nach den Inschriften dargestellt. Neben 45 jud. Inschriften. Leipzig, Hinrichs (41 p. 4) 4 m.

A. Sabatier et P. Berger. — Mémoire sur la notion hébraïque de l'esprit, par A. S. — L'Ange d'Astarté, étude de la seconde inscription d'Oum-el-Awamid par P. B. Paris, Fischbacher (56 p. 4.)

M. Schwab. — Le Talmud de Jérusalem traduit pour la première fois. T. 3. Traités Troumoth, Maasseroth, Maasser Schéni, Halla, Orla, Biccurim. Paris, Maisonneuve et Cie. (V, 396 p. 8.) 10 fr.

P. E. Lucius. — Die Therapeuten u. ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Eine Krit. Untersuchung der Schrift : *De vita contemplativa*. Strassburg, Schmidt (211 p. gr. 8). 4 m.

CHRISTIANISME.

T. Dreher. — Sancti Ignatii Ep. Antioch. de Christo doctrina. Gymnasialprogramm. Hedingen. 1877 (25 p. 4.)

Rieck. — Entstehung und Berechtigung des Donatismus im Hinblick auf verwandte Erscheinungen. Gymnasialprogramm. Friedland. 1877. (13 p. 4).

O. Bardenhewer. Polychronius, Bruder Theodors v. Mopsuestia u. Bischof v. Apamea. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. Freiburg i-Br. Herder (IV, 99 p. gr. 8). 1 m. 50.

L. Mosoma. — La Leggenda cristiana della ribellione e caduta degli angioli in rapporto a due tavolette assire del Museo brittanico, a proposito di alcuni articoli apparsi in vari giornali cattolici ; esame storico-critico. Bologna, N. Zanichelli (XIV, 58 p. 16). 1 l. 20.

F. X. Kraus. — Ueber Begriff, Umfang, Geschichte der christlichen Archæologie u. die Bedeutung der Monumentalen Studien f. die historische Theologie. Akademischer Antrittsrede. Freiburg i. Br. Herder (35 p. gr. 8). 1 m. 20.

Sancti Aristidis philosophi atheniensis sermones duo. Venetiis 1878, libraria P. P. Mechitaristarum in monasterio S. Lazari. 33 p.

J. M Cotterill. — Peregrinus Proteus : an investigation into certains relations subsisting between « de morte Peregrini, » the two epistles of Clement to the Corinthians, the epistle to Diognetus, the « bibliotheca » of Photius, and other writings. Edinburgh. Clark (XVI, 359 p. 8).

C. Merk. — Clemens Alexandrinus in seiner Abhængigkeit v. der griechischen Philosophie. Leipzig, Boehme (IV, 90 p. gr. 8). 1 m 80.

R. Sinker. — The Testaments of the twelve patriarchs : appendix. London, Bell et Cie (8). 5 s.

F. W. Farrar. — The life and work of St-Paul. 2 vol. London ; Cassell, Peter, Galpin et Cie. 24 s.

E. Ferrière. — Les apôtres : essai d'histoire religieuse d'après la méthode des sciences naturelles. Paris, Germer Baillière et Cie (X, 465 p. 18). 4 fr 50.

M. C. — Le Pasteur d'Hermas : analyse accompagnée d'une notice, d'extraits et de notes. Paris, Fischbacher 8 3 fr. 50.

INDE ET PERSE.

F. Max-Müller. — Lectures on the origin and growth of religion, as illustrated by the religions of India. London, 1878. Longmans. (408 p. 8) 10 s. c. d.

Alfred Ludwig. — Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brâhmana. Zum ersten Male Vollstændig ins Deutsche übersetzt. 3 vol. A. u. d. T. : Die Mantraliteratur u. das alte Indien, als Einleitung zur Uebersetzung des Rigveda. Prag, 1878, Tempsky (xxxvi, 554 p. gr. 8.) 15 m.

E. Brandes. — Ushas og Ushashymnerne i Rigveda. En mytologisk Monografi, Copenhague (Gyldendals sortiment). (124 p. 8.) 3 kr.

T. Aufrecht. — Das Aitareya Brâhmana. Mit Auszügen aus dem Commentare v. Sâyanâcârya und anderen Beilagen. Bonn, Marcus (viii, 447 p. 8) 11 m.

A. Holtzmann. — Arjuna. Ein Beitrag zur Reconstruction d. Mahâbhârata. Strasbourg. Trübner. (69 p. 8). 1 m. 60

H. Oldenberg. — The Vinaya Pitakam, one of the principal Buddhist holy scriptures in the Pâli language. Vol. I. The Mahavagga. London. Williams a. Norgate (8) 21 s.

A. Barth. — Les religions de l'Inde. I. Religion védique : Rig-véda. II Brahmanisme. III Bouddhisme. IV Jaïnisme. V. Hindouisme. (Paris, Fischbacher (8) 5 fr.

GRÈCE ET ITALIE.

P. Decharme. — Mythologie de la Grèce antique. Paris, Garnier frères (xxxv, 650 p. in-8 avec 4 chromolith. et 178 figures).

A. Bouché-Leclercq. — Histoire de la divination dans l'antiquité. T. I, Introduction ; Divination hellénique. Paris, Leroux (X, 386 p. in-8) 8 fr.

H. Wunder. — L. Annæus Seneca quid de dis senserit exponitur. Program. Grimma. 1879 (21 p. in-4). 0 m. 80.

F. Cipolla. — Della religione di Eschilo e Pindaro : dissertazione. Torino. 1878, Ermanno Loescher. (56 p. 8)

P. Welzel. — De Jove et Pane dis Arcadibus. Dissertatio Vratislaviæ (Gœrlich u. Coch.) (38 p. 8) 0 m. 80.

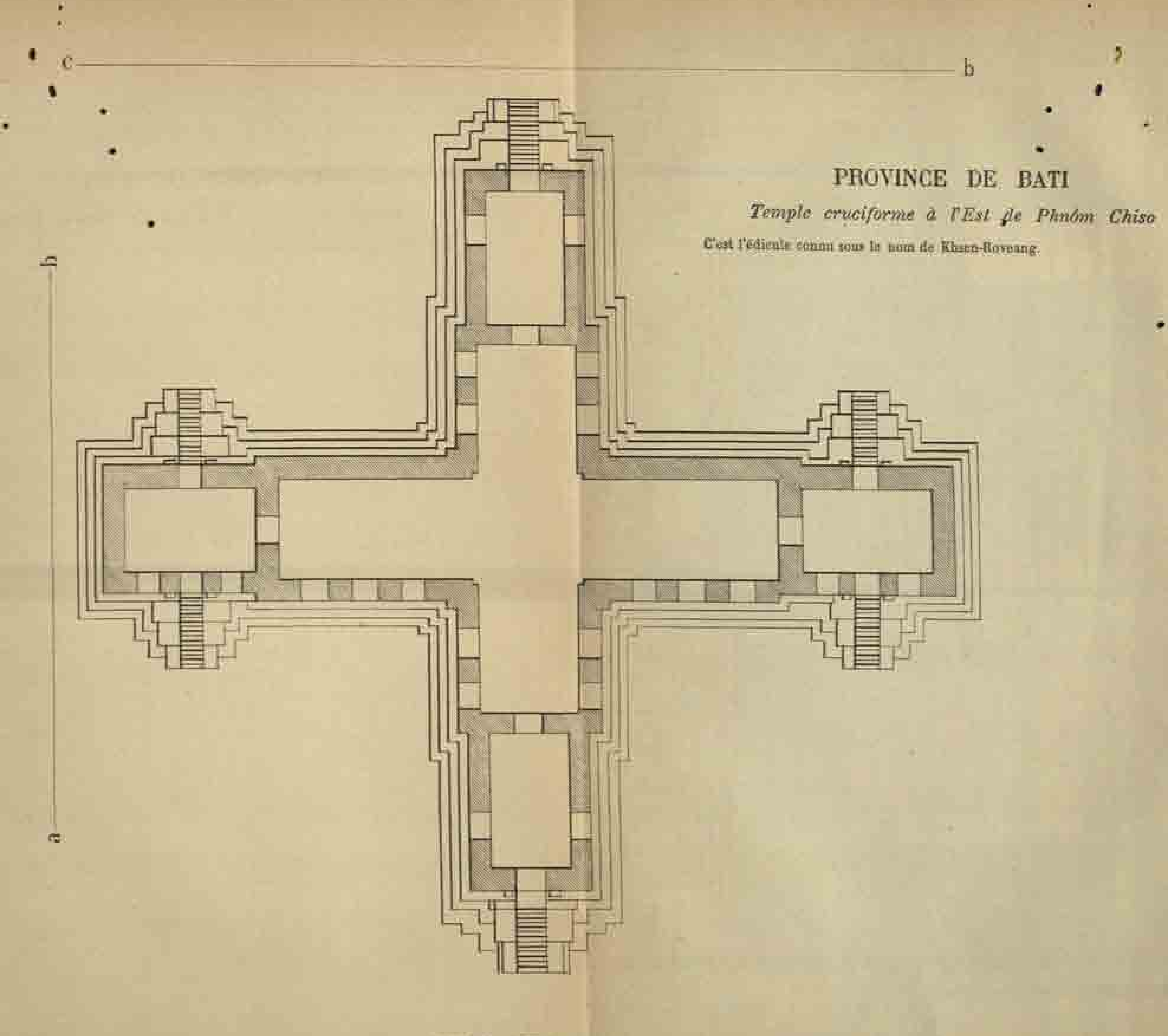
M. H. Roscher. — Die Gorgonen u. Verwandtes. Eine Vorarbeit zu e. Handbuch der Griech. Mythologie von vergleich. Standpunkt. Leipzig. Teubner (IX, 138 p. gr. 8) 4 m.

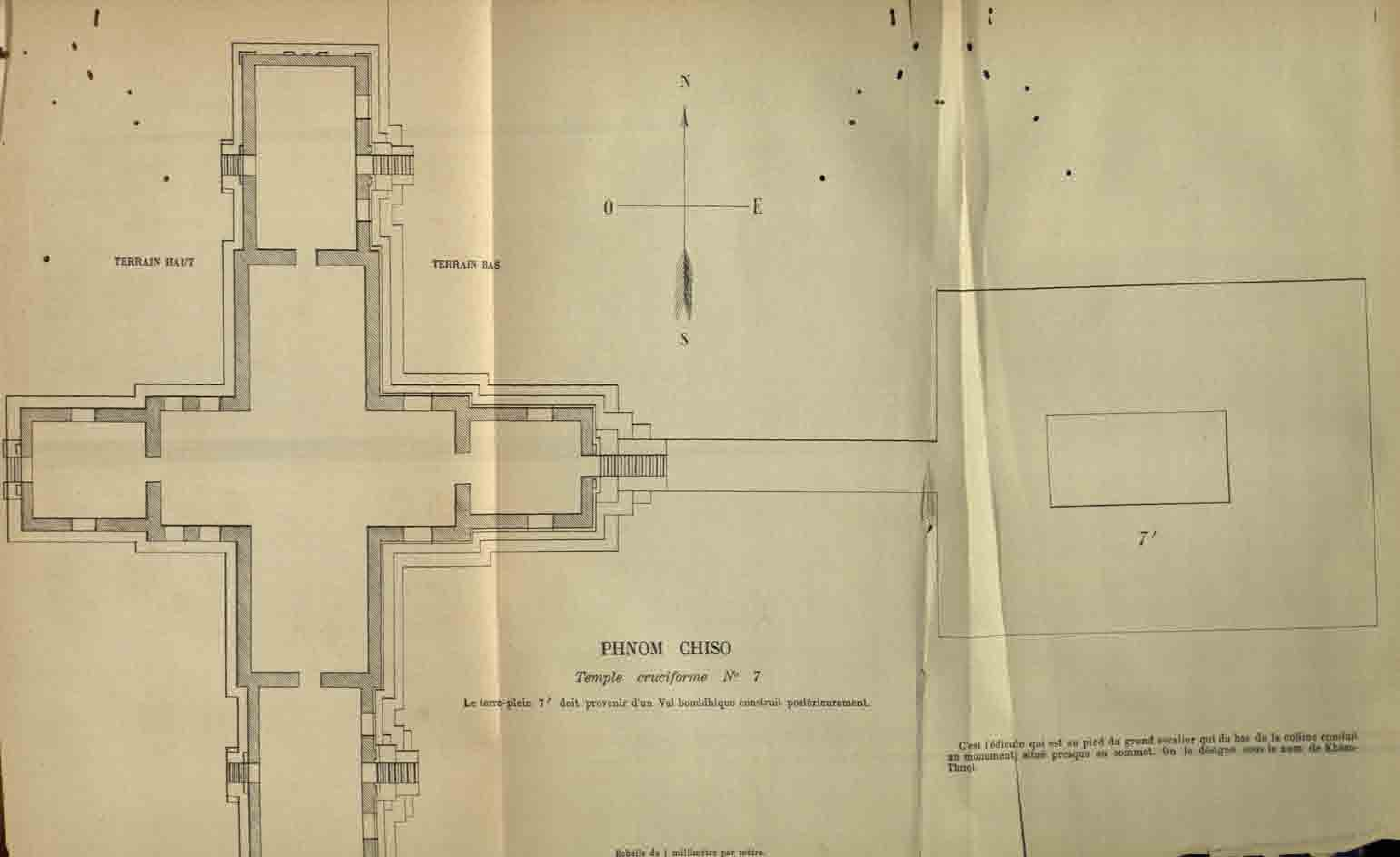
H. Kanter. — De Ariadne, quæ et Bacchi et Thesei fertur conjux, quæstionum particula I. Dissertatio inauguralis mythologica. Breslau (Kœbner) (56 p. gr. 8.) 1 m.

Th. Schreiber. — Apollon Pythoktonos. Ein Beitrag zur griech. Religions-u. Kunstgeschichte. Leipzig, Engelmann. (106 p. gr. 8) mit 2 Taf. in Lichtdr. 4 m.

L'Éditeur-Gérant,
ERNEST LEROUX.

SAINT-QUENTIN. — IMPRIMERIE JULES MOUREAU.


c
b
b
a
PROVINCE DE BATI
Temple cruciforme à l'Est de Phnôm Chiso
C'est l'édicule connu sous le nom de Khsen-Roveang.
Echelles de 5/millimètres par mètre


TERRAIN HAUT
TERRAIN BAS
N
O
E
S
7'
PHNOM CHISO
Temple cruciforme N° 7
Le terre-plein 7' doit provenir d'un Vat bouddhique construit postérieurement.

FORMATION D'UNE

RELIGION OFFICIELLE

DANS L'EMPIRE ROMAIN

Il s'est produit sous le règne d'Auguste un phénomène unique dans l'histoire : la formation, en pays civilisés, d'une religion d'État qui, introduite sans violence, acceptée sans colère et pratiquée sans révolte intérieure, ne permet cependant pas d'accuser la conscience religieuse des peuples d'une honteuse complaisance.

Rome était fort tolérante à l'égard des cultes étrangers. Comme ses dieux se comptaient par milliers, quelques-uns de plus ou de moins importaient peu. Aussi quand les Romains avaient soumis un peuple, ils lui prenaient ses divinités, les mettaient dans leur catalogue, quelquefois dans leurs temples et tout était dit : l'Olympe s'étendait comme l'Empire. Dans l'Orient hellénique et dans l'Afrique carthaginoise, le procédé réussit ; mais il devait échouer auprès des Juifs qui, croyant à un dieu unique, repoussaient cette alliance sacrilège, et auprès des Druides qui, formant un clergé national, perdaient leur pouvoir, si leurs dieux perdaient le caractère gaulois.

Les Juifs, vieux alliés de Rome et de César, dispersés d'ailleurs en d'innombrables colonies, ne paraissaient point dangereux et ne voulaient pas l'être. Les Gaulois, au contraire, masse compacte de plusieurs millions d'hommes aguerris, restaient un sérieux péril, tant qu'ils conservaient leur puissante congrégation religieuse. Auguste laissa aux Juifs leur dieu solitaire qui, alors, ne menaçait personne, et il entreprit contre les Druides une guerre indirecte dont le résultat fut, au bout de quelques années, la ruine de leur crédit. Il fit deux parts du druidisme : il accepta ses dieux et repoussa ses prêtres. Contre ceux-ci, il ne promulgua aucun décret ;

mais en donnant aux Gaulois l'organisation municipale de l'Italie, il enleva aux Druides, sans paraître s'occuper d'eux, leur pouvoir judiciaire, et en leur appliquant les lois générales de l'Empire, qui interdisaient les sacrifices humains, les associations secrètes et les rassemblements nocturnes, il les obligea à cacher, dans l'ombre et le mystère, leur culte de terreur, tandis que la religion officielle, dont nous allons parler, attirait vers de nouveaux autels les populations séduites par des pompes éclatantes et joyeuses. Lorsque les rites druidiques furent, un peu plus tard, assimilés aux pratiques de magie que la loi punissait de mort, l'herbe poussa épaisse et libre aux lieux que foulaient jadis d'innombrables multitudes [1].

Le terrain religieux ainsi déblayé, Auguste y porta ses nouvelles institutions.

A Rome, chaque maison, même la plus pauvre, et surtout celle-là, avait ses dieux domestiques, les uns invisibles, comme les Génies et les Mânes, les autres, comme les Pénates et les Lares, représentés par des figurines de terre, à peine moulées et cuites au four, mais aussi vénérées que le sont aujourd'hui les saintes images des paysans Russes. Nos anges gardiens et nos saints tutélaires sont comme un souvenir de ces protecteurs surnaturels. Rien ne se faisait sans eux, et leur faveur, ou leur inimitié, s'étendait, croyait-on, sur l'individu, la famille ou la cité entière.

Auguste était superstitieux, comme tous ses contemporains; il n'était point dévot. Suétone le montre fort irrévérencieux, en son particulier, à l'égard des divinités de l'Olympe, qui durent « détourner les yeux d'adultères impies » [2]; et je ne serais pas étonné qu'il eût plus d'une fois murmuré ces vers de Properce : « C'est justice que l'araignée couvre les temples de ses toiles et que les herbes folles cachent les dieux abandonnés » [3]. Mais il protégea la religion

(1) J'ai développé cette question dans la *Revue Archéologique* du mois d'avril dernier.
(2) Suet. *Oct.*, LXX.
(3) Prop., II, 6.

à titre d'utilité sociale ; il restaura quantité de temples et fit glorifier les dieux par son entourage, même par Ovide qui, tout en écrivant les *Fastes* pour célébrer l'ancien culte, s'étonnait d'en être arrivé là, après avoir si bien chanté les amours faciles [1].

Dans cette restauration religieuse, Auguste eut de l'or, du marbre et des hécatombes pour les grands dieux du Capitole, ceux des sénateurs, des chevaliers et des matrones, mais il honora d'une ferveur particulière les Lares, ces dieux du coin de rue et du foyer, personnages moins imposants et d'abord plus facile, comme le peuple s'en fait toujours. Il voulut que chaque quartier eût les siens et que deux fois l'an les habitants vinssent les orner de fleurs. Pour assurer la perpétuité de ce culte il en organisa le sacerdoce : les deux cent soixante-cinq *vici* de Rome eurent chacun quatre prêtres annuellement élus par les gens du voisinage. C'était, au-dessous des collèges pontificaux de la vieille religion aristocratique, un clergé nouveau, tout plébéien, donné à la religion populaire.

En reconstituant ce culte dans la capitale de l'Empire, Auguste avait trouvé le moyen d'établir un lien religieux entre Rome et ceux de ses sujets des provinces occidentales dont le culte différait beaucoup des rites italiotes. Les grands dieux de ces peuples se prêtaient moins aisément que ceux de l'Orient hellénique à l'assimilation aux dieux romains; il n'en était pas de même avec les Lares, déités sans nom, sans forme précise, sans attributs déterminés, si ce n'est le pouvoir de défendre leurs adorateurs. Ces dieux répondaient à l'idée de protection divine, qui est le fond de tous les cultes, et partout où se trouvait un génie du foyer, une divinité locale ou domestique, on pouvait, sans lui faire violence, l'appeler le Lare de la famille, du bourg, de la cité. Ce fut une grande habileté de reconnaître en eux les frères divins des Lares de Rome. Auguste honora leurs autels ; le Romain y fit, comme l'indigène, les libations et les offrandes accou-

(1) *Fastes*, II, 8..... *Sacra cano..... Ecquis ad hæc illinc crederet esse viam. Hæc mea militia est.*

tumées, et ces Lares provinciaux ajoutèrent à leur nom celui du prince qui leur ouvrait le Panthéon de l'Empire. Ils s'appelèrent les Lares Augustes, mot à double sens où l'on put voir, suivant sa fantaisie, un souvenir de l'empereur ou une attestation de la sainteté des Lares : *Augusto sacrum Deo Borconi et Candido* [1].

Un ordre nouveau de prêtres fut nécessaire pour cette religion à la fois ancienne et nouvelle. A raison des dépenses nécessitées par les sacrifices, les banquets sacrés et les jeux qui étaient une partie du culte, on choisit ces prêtres parmi les plébéiens riches, et, comme la plupart de ceux qui étaient de naissance libre avaient déjà leur place dans la curie, ce furent surtout les affranchis aisés, exclus par leur origine du décurionat, qui remplirent ce sacerdoce annuel. Les Augustaux en exercice, *Seviri*, réunis à leurs collègues sortis de charge, finirent par former dans la cité une classe à part, intermédiaire entre la plèbe et le sénat municipal [2].

Par cette adroite combinaison, les populations des provinces occidentales et de la Pannonie, que leur culte rendait étrangères aux races latines et grecques, virent leurs divinités associées à celles de leurs maîtres ; et les desservants des anciens autels furent relégués dans l'ombre par le clergé nouveau. Ce culte s'étendit partout et conserva long-

(1) Un Sc. dont il sera question plus loin doit avoir imposé cette appellation des *Lares Augustes*. Une vieille déité italiote, Sylvain, prit peu à peu une grande place parmi les Lares provinciaux. Lutèce aura une confrérie de *Cultores Sylvani*; à Lyon, plusieurs autels lui furent consacrés (Inscr. du musée Lapidaire) ; on vient d'en retrouver un autre à Aigues-Mortes et les rochers de Philippes conservent les traces de son culte (Heuzey, *Miss. archéol. en Macéd.*, p. 74). Les petites gens, dans leur ferveur pour le gardien du champ et du foyer, firent de lui « l'invincible et très saint protecteur de l'Empire. »

Magne deus, Silvane potens, sanctissime pater
Qui nemus Idaeum, romanaque castra gubernas.

Orelli, 1800.

(2) Or-Henz., 3939..... *Decuriones, Augustales et plebs*. A Narbonne, les *Seviri* furent, à l'origine, trois chevaliers et trois affranchis. Or-Henz., 2489. La Grèce, l'Asie et l'Afrique, dont les Romains avaient depuis longtemps accepté toutes les institutions religieuses, n'eurent point de collèges d'Augustaux, qu'on trouve seulement en Gaule, en Espagne et dans l'Illyrie. L'Italie en eut pour ses dieux ou pour les Lares, et quelques-uns des colons de Trajan en établirent dans la Dacie. L. Renier, *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, t. XXIX, 1re partie, p. 68-70.

temps une tenace popularité. En 392, Théodose proscrivant les rites païens, comme ses prédécesseurs avaient proscrit les cérémonies chrétiennes, déclarait coupables du crime de majesté ceux qui vénéraient encore les Lares, les Génies et les Pénates [1].

Après Actium, quand il fut évident que le monde romain n'aurait plus qu'un maître, le sénat prescrivit que le Génie d'Auguste serait honoré aux mêmes lieux que les dieux Lares [2]. Cette loi ne fut pas obligatoire pour Rome seule. Dans les province l'Empereur prit place au milieu des divinités locales. Il existe au Louvre deux bustes en bronze d'Auguste et de Livie trouvés dans le département de l'Allier, et qui avaient *été* mis comme dieux Lares, dans un édicule gaulois. Les inscriptions qu'ils portent ne permettent pas d'en douter [3].

Voilà donc Auguste admis parmi les dieux domestiques de ses sujets et le maître de la terre, entrant dans chaque maison pour y dispenser les faveurs d'en haut. Il fut également associé aux grandes divinités nationales. Au-dessus, en effet, des Lares et des divinités topiques, menu peuple du ciel, les provinces occidentales avaient des dieux, objets d'une vénération plus générale. Auguste latinisa leur nom et mit en regard celui de la divinité romaine correspondante, de sorte que vainqueurs et vaincus purent, sans trouble de conscience, sacrifier aux mêmes autels. Mais ces dieux, sujets de Rome comme leur peuple, durent laisser s'établir à côté d'eux la divinité suprême de l'Empire, le Génie du Prince, devenu le *Lar* ou protecteur universel. Dans les ruines du temple immense, récemment découvert au sommet du Puy-de-Dôme, on a trouvé un *ex-voto* où étaient gravés *Num. Aug. et Deo Mercurio Dumiati.*

On connait mal l'organisation religieuse de l'empire.

(1) Code Theod. XVI, 10, 12, pr..... *Larem igne, mero Genium, nidore Penates.*

(2) Ovide, *Fastes*, V, 129.

(3) *C. R. de l'Acad. des Inscr.* 1868, p. 296. Hauteur des deux bustes 0,22. Ovide relégué à Tomes, plaça l'image d'Auguste dans son lararium et prétendit qu'il venait l'adorer. *Pontiques* II, 8, 9.

Cependant les nombreuses inscriptions qui montrent dans les cités un flamine perpétuel, révèlent l'intention d'établir une sorte de discipline religieuse. Ce flamine qui devait avoir passé par toutes les charges municipales, *omnibus honoribus functus*, jouait, sans doute, dans sa ville le rôle rempli à Rome par le pontife maxime, celui que l'Évêque chrétien remplira plus tard dans sa cité épiscopale. Voué au culte des divinités locales, mais aussi à celui des dieux de l'empire, il réglait l'ordre des cérémonies et scellait l'alliance religieuse de Rome et de ses sujets.

On doit reconnaître la même pensée de discipline religieuse dans une institution singulière qui est décrite au Digeste [1]. Auguste décida que le seul Jupiter Tarpéien serait, en Italie, élevé à l'honneur et au profit du *Jus trium liberorum*, mais il accorda le même droit à sept dieux provinciaux : l'Apollon didyméen, le Mars Gaulois, la Minerve d'Ilion, l'Hercule de Gadès, la Diane d'Ephèse, la Mère des Dieux, honorée à Smyrne et la Vierge céleste de Carthage. Les legs pieux ne purent arriver qu'aux temples de ces huit divinités.

Ainsi le système religieux de l'Empire s'étend et, tout à la fois, se concentre. Il s'étend par le culte des Lares, et il se concentre par la supériorité reconnue à un petit nombre de divinités nationales. Mais ce n'était pas assez ; la monarchie était sur la terre, on la mit au ciel, par l'établissement dans toutes les provinces d'une religion officielle dont le principe fut l'Empereur.

En l'an 12 de notre ère, les trois provinces chevelues furent invitées par Drusus à envoyer à Lyon des députés qui, réunis en assemblée générale, décidèrent qu'il serait élevé à frais communs, au confluent de la Saône et du Rhône, un autel à Rome et à Auguste et, qu'autour de la statue colossale du prince ou de la Ville Éternelle [2], on dresserait soixante statues plus petites représentant les soixante cités gauloises. L'ouvrage achevé, un noble Éduen, client de la maison Ju-

(1) Ulpien, *Lib. Reg.*, XXII, 6.
(2) Le texte de Strabon (14-192) étant altéré en cette endroit, on ne sait si cette statue représentait Rome ou l'Empereur.

dienne, élu par l'assemblée et assisté d'autres pontifes du culte Augustal, célébra l'inauguration du temple. Chaque année, au 1er août, les députés des provinces chevelues vinrent, au milieu d'un immense concours, immoler des victimes et brûler de l'encens aux nouveaux dieux de la Gaule.

Nous savons que même chose eut lieu à Narbonne, à Tarragone, à Mérida et l'on est autorisé, par des paroles de Tacite et de Suétone, par de très nombreuses inscriptions et médailles, à dire que dans toutes les provinces s'éleva l'autel de Rome et des Augustes [1]. Tous les ans, les députés élus par les cités s'assemblaient dans leur ville capitale pour y célébrer la grande fête de l'Empire. Celui d'entre eux qu'ils avaient chargé de l'intendance du temple s'appelait en Occident le *Sacerdos ad aram* ou le *Flamen provinciæ;* en Orient l'ἀρχιερεύς, titre dont les Grecs se servaient en parlant du souverain pontificat de l'Empereur. Ce grand-prêtre, le premier personnage de sa province [2], eut une sorte de juridiction sur le clergé provincial [3], comme le Flamine des villes en eut une dans sa cité particulière; et il léguera sa primauté religieuse à l'archevêque chrétien. Alors, il se trouva dans chaque province un centre religieux où l'on honora la même divinité. Les anciens dieux, humiliant leur orgueil devant les dieux nouveaux, cédèrent à ceux-ci les pompes les plus magnifiques, les foules les plus nombreuses; le culte de Rome et des Augustes devint la vraie religion de l'Empire [4].

(1) A propos du temple que les Espagnols élevèrent à Auguste dans la ville de Tarragone, à l'exemple de ceux que Lyon et Narbonne lui avaient consacrés, Tacite dit (*Ann.* I, 78) : *datum in omnes provincias exemplum*. Suet. *Oct.*, 59, complète cette pensée : *Provinciarum pleræque super templa et aras, ludos quoque quinquennales pene oppidatim constituerunt.* On connaît des temples de Rome et d'Auguste à Tarragone et à Mérida en Espagne, à Tanger en Mauritanie; à Pola en Istrie, à Éphèse, Nicée, Smyrne, Sardes, Cyme, Pergame, Nicomédie, Cyzique, Ancyre, Mylasa, Césarée de Palestine, etc. Éphèse et Nicée avaient des temples de César et de Rome. Καὶ τοῦτ' ἐκεῖθεν ἀρξάμενον, καὶ... οὐ μόνον ἐν τοῖς Ἑλληνικοῖς ἔθνεσι, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὅσα τῶν Ῥωμαίων ἀκούει, ἐγένετο. Dion., LI, 20. Cf. un savant mémoire de Marquardt, à ce sujet, dans l'*Ephem. Epigr.* de 1872.

(2) Il l'était encore en 395. Cf. code Theod., XII, 1, 148.

(3) Les lettres de Julien, 49, 62, 63, montrent cette juridiction au IVe siècle et il est vraisemblable qu'elle existait dès le premier.

(4) Voy. dans Tertullien, *Apol.*, 35, le tableau de la fête des Césars. Le fougueux orateur chrétien ne montre bien entendu que les extravagances de la joie publique.

Les tables de Malaga nous ont conservé le serment des magistrats municipaux à leur entrée en charge : ils juraient par la divinité des empereurs morts, par le génie de l'Empereur vivant et par les Pénates ; c'est-à-dire, par les divinités locales et par des dieux qui n'étaient plus ceux du Capitole républicain.

On ne voit pas que les peuples se soient refusés à ces nouveautés ; on est même assuré qu'ils s'y prêtèrent avec empressement ; et si la révolution ne fut pas l'œuvre d'un jour, elle s'accomplit du moins avec une grande rapidité, car Auguste eut pour lui, ce qui est le plus nécessaire à un homme d'État, le temps : durant quarante-quatre années, il put suivre le même dessein. Le culte Augustal, établi de bonne heure sur les bords du Rhin, dans la cité Ubienne [1], était déjà porté, quinze ans avant notre ère, entre l'Elbe et l'Oder [2]. S'il a pu aller si loin et si vite, c'est qu'il avait été très facilement accepté dans les anciennes provinces.

Ce culte des Augustes nous confond et ces adorateurs de la puissance nous paraissent bien lâches. On sera moins étonné et moins sévère, si l'on se souvient que dans tous les temps l'homme, écrasé par l'infini des cieux, a eu le besoin de peupler cette solitude redoutable. Au moyen âge, c'était la vertu ou ce qui était pris pour elle, qui y faisait monter ; chez les anciens, la vertu fut la force, *vis*, et, dans la Grèce d'Homère, les héros étaient honorés comme demi-dieux. Dans l'Egypte pharaonique, ce pays « où tout était dieu, excepté Dieu même, » les rois se disaient Fils du Soleil, engendrés d'Ammon, et les peuples le croyaient. Les Ptolémées, à leur tour, voulurent être dieux de leur vivant, et ils le furent. Ce mal gagna la Syrie, l'Asie Mineure et la Grèce Macédonienne. Rome y résista longtemps ; elle y fut enfin amenée par la reconnaissance et la servilité, mais aussi par de vieilles idées qui préparèrent l'apothéose des Césars.

En Italie, la croyance le plus profondément enracinée au

(1) Le fils de Ségeste, un chef des Chérusques, était *Sacerdos ad aram Ubiorum*. TAC. *Ann.*, I, 39, 57.
(2) DION., LV, 10.

cœur des populations et la plus respectable, la croyance aux Mânes, faisait des morts les protecteurs des vivants. « L'âme est un dieu, disait Euripide, » et Cicéron le répète [1]. Tous les rites accomplis autour des tombeaux et au foyer domestique, qui formaient la vraie religion du peuple, procédaient de cette pensée. Les *Divi Manes*, purifiés par les cérémonies funéraires [2], et devenus l'objet d'un culte privé ou public, culte de souvenir, d'affection et de respect, peuplaient silencieusement les profondeurs de la terre et les régions sereines de l'éther. Chaque homme avait son génie protecteur, et cette croyance était si familière aux Romains qu'ils l'appliquaient à tout ; nombre d'inscriptions montrent des soldats honorant sérieusement le génie de leur cohorte, et des percepteurs offrant de l'encens au génie des contributions indirectes [3]. C'est le côté grotesque qui se voit dans toutes les religions populaires, où les idées les plus pures sont grossièrement matérialisées. Mais dans la famille, cette croyance se relevait jusqu'à la dignité d'un sentiment filial. « Le Génie, dit le jurisconsulte Paulus, est fils des dieux et père des hommes ; » et ailleurs : *Genius meus nominatur qui me genuit* » [4]. Trois siècles plus tôt Cicéron avait écrit : « Il faut regarder comme des dieux, les parents que nous avons perdus » [5]. Le tombeau était l'autel où le mort passait dieu : *aram consecravit*, dit une inscription tumulaire [6].

Cette idée de paternité et de protectorat était essentielle dans la conception des Génies et elle conduisit naturellement les dévots, politiques ou religieux, hypocrites ou sincères, à regarder celui que le Sénat et le peuple appelaient le Père de la Patrie, comme le Génie de l'Empire. Un sénatus-consulte en fit une obligation légale : il ordonna que, dans

(1) Tusc., I, 26-27.
(2) Une inscription porte... *Opertis* (id est rite sepultis) *manibus divina vit est*. Wilmanns, 1225 c.
(3) *C. R. de l'Acad. des Inscr.* 1868, p. 109.
(4) Preller, *Röm., Mythol.*, p. 69.
(5) *De Leg.*, II, 9.
(6) Or.-Henz., 4587, 5087 et 7418.

les festins sacrés, comme dans les repas domestiques, aux temples et dans les maisons particulières, des libations seraient faites en l'honneur d'Auguste [1]; et Horace, Ovide et Pétrone [2], prouvent que cet usage s'établit rapidement. On croyait que le prince veillait par delà le tombeau sur son peuple comme le père sur ses enfants.

Une autre habitude fort ancienne, née de l'impuissance où étaient ces hommes de concevoir un dieu dans sa grandeur souveraine, leur avait fait soumettre les êtres divins à la plus étrange analyse. Chacun des attributs propres à une divinité était devenu un dieu particulier. Une déesse, Tutela, finit même par représenter d'une manière spéciale et qui, en conséquence, parut plus certaine, la protection que tous les dieux devaient accorder à leurs adorateurs. « L'image de Tutela, dit saint Jérôme, est dans toutes les maisons. » [3]. Ce qu'ils avaient fait pour les facultés divines, ils le firent pour les facultés humaines [4]. Dans l'Empereur, ils distinguèrent le Prince qui commandait les légions et l'intelligence supérieure qui faisait la prospérité de l'Empire. L'inspiration heureuse qui dirigeait sa conduite fut regardée comme l'élément divin qui se trouvait en lui et qu'on devait adorer. Le prince résidait en un certain lieu; mais son image pouvait se trouver partout, et cette image, représentant le *Genius* ou le *Numen Augusti*, fut un objet sacré [5]. Un évêque contemporain de Marc-Aurèle, disait : « Les statues des dieux sont moins vénérées que celles des Césars; » et au milieu du IVe siècle, en face du christianisme triomphant, le païen Aurelius Victor écrivait encore : « Les princes et les plus nobles

(1) Dion., LI, 19.

(2) Horace, IV, 5, 30. Ovide, *Fastes*, II, 635; Pétrone, *Satyricon*, 60... Augusto, *patri patriæ feliciter*. Voyez la curieuse inscription des duumvirs de Florence en l'an 18 de notre ère, Or. 686.

(3) *Isaïe*, 57.

(4) Cicéron parle à son frère des villes, *in quibus tuas virtutes consecratas et in deorum numero collocatas vides*. *Ad Quint.* I, 1.

(5) Par le même procédé d'analyse les Grecs avaient fait de Rome une divinité qui, après la défaite de Mithridate, eut en Asie des temples (Tac. Ann., IV, 56). Avant Actium, il y avait déjà à Rome un temple consacré au Génie du Peuple Romain. Dion., L, 8.

des mortels méritent par la sainteté de leur vie, l'entrée du ciel et la gloire d'être vénérés à l'égal des dieux. »

Les mots : à l'égal des dieux sont de trop; l'homme proclamé *Divus* n'était point dieu tout à fait [1], pas plus que ne le sont les *divi* ou saints du christianisme. Mais « il était plus qu'un homme [2]; une sorte de dieu corporel et présent à qui étaient dûs une piété fidèle et un dévouement qui jamais ne se lassât [3] ». On comprend que ces croyances aient singulièrement rapproché le ciel de la terre et que l'intervalle qui les séparait encore, « ce chemin de Jupiter, » comme dit Pindare, ait été facilement franchi. Ceux qui avaient eu les honneurs ici-bas les gardaient au ciel. « Nous avons rendu son corps à la nature, disait Tibère, aux funérailles de son père adoptif, honorons maintenant son âme comme celle d'un dieu [4]. »

Le culte que, d'après ces vieilles idées de l'Italie, on devait rendre nécessairement dans Rome à Auguste mort, on le rendit dans les provinces à Auguste vivant et personne n'en fut scandalisé; car ce que les peuples accordaient au glorieux pacificateur du monde, le sénat républicain l'avait accordé à d'obscurs proconsuls, qu'il autorisait à se laisser bâtir des temples par leurs administrés. Cicéron qui en refusa pour lui-même [5] voulut en élever un à sa fille Tullia, et un simple préteur avait eu dans Rome même des autels [6], comme en avaient dans la campagne romaine, les vieux rois de la légende latine, Picus, Faunus et Latinus, les dieux

(1) « Le *Divus*, ne reçoit que les honneurs accordés aux héros. » Dion, LXXV, 7.
(2) Dion, LIII, 16.
(3) Végèce., II, 5.
(4) Dion., LVI, 41. Varron approuvait que les villes missent au ciel leur fondateur (August. *de Civ. Dei* III, 4), et Cicéron estimait que cette coutume était sage (*de Consol. fragm.*).
(5) Cic., *ad Quint.* I, 1 § 9; *ad Att.* V, 21. Pour les temples élevés à Flamininus, voyez *Histoire des Romains*, tome II, p. 30. Après la guerre de Persée, Rhodes plaça dans son principal sanctuaire la statue colossale du Peuple Romain. Polybe, XXXI, 16. Alexandrie fit d'Auguste, après sa mort, le protecteur des marins (Philon, *Legat. ad Caium*, p. 784). Athènes honora comme nouveau dieu Mars, Caius, son petit-fils et donna un prêtre à Drusus. C. I. G. 181, 264 et 311. Un contemporain d'Auguste, Labéon, eut un temple à Cyme. Egger, *Mém. d'Hist. Anc.*, p. 78. Cf. C. I. G., une inscription d'Olbia, 2087; de Paphos, 2629; d'Aphrodisias, 2738; de Nisa, 2943, etc.
(6) Sen. *de Ira*, III, 18.

indigètes [1]. Nous faisons aussi des apothéoses, mais sans y croire ; c'est pour nous affaire d'art, c'était pour les anciens article de foi et, jusque dans les siècles de doute, le plus grand nombre y croyaient. Dans le culte des Césars se confondaient de vieilles et chères dévotions aux dieux qui donnaient la sécurité, l'abondance et la joie : le Lar familier ou Génie protecteur et les Pénates [2]. Ces divinités, anciennement distinctes, n'en firent plus qu'une, la Providence Augustale, Σεβαστὴ Πρόνοια [3], et deux mots résumèrent ses bienfaits, *Pax Romana*, cette paix dont tous les princes, même les fous, furent aux yeux des peuples la personnification, et que les écrivains provinciaux ont célébrée, durant deux siècles, avec une enthousiaste reconnaissance.

Les Romains étaient de trop terribles logiciens pour ne pas faire sortir de la nouvelle religion tous les effets utiles à leur politique qu'elle pouvait contenir. L'Empereur étant *divus*, jurer par son nom, par sa fortune ou par son génie, devint un acte que la loi sanctionna et qui eut des conséquences pénales. Qui violait ce contrat sacré était battu de verges, *temere ne jurato* [4] ; et ce serment fut imposé à tous les magistrats municipaux [5]. La statue du prince eut un privilège que n'avaient pas celles des dieux romains, le droit d'asile : l'esclave qui parvenait à se réfugier auprès d'elle ne pouvait en être arraché [6]. Mais aussi ce sera bientôt un sacrilège de la briser, ou même de garder au

(1) Georg., I, 498.

(2) Le culte des Lares et celui des Pénates, fort différents à l'origine, étaient au temps d'Auguste confondus (Voy. Marquardt, t. III, p. 122, n° 4) ; et dans un livre écrit pour César, Granius Flaccus identifia les Génies et les Lares. Censorinus, *de die natali*, 3.

(3) Le Bas, *Inscr.*, III, 858.

(4) Dig., XII, 2, 13 § 6. Le Sénat avait déjà donné force légale au serment fait par la fortune de César. Dion., XLIV, 6. Tibère fit cependant arrêter une poursuite commencée sur ce chef : « C'est aux dieux, dit-il, à venger leurs injures. » *Tac. Ann.* I, 73. Mais il ne légua pas cette sagesse à ses successeurs.

(5) Ci-dessus, p. 168. Cf. C. I. L., tome V, 172 ; C. I. G., 1933.

(6) Labéon, un des jurisconsultes d'Auguste, parle de l'esclave *qui ad statuam Cæsaris confugit*. Dig., XXI, 1, 17 § 12. Ce droit avait été reconnu dès l'an 42 à l'*Heroon* ou Chapelle de César. Les Grecs avaient étendu le droit d'asile jusqu'à rendre l'administration de la justice impossible ; les Romains, avec leur bon sens pratique semblent ne l'avoir reconnu qu'à la statue de l'Empereur et seulement pour l'esclave qui s'y réfugiait.

doigt, en vaquant aux soins de son corps, l'impériale image gravée sur un anneau. Cyprien, qui avait rendu de si grands services à Rome contre Mithridate, perdit sa liberté pour avoir négligé le culte d'Auguste[1]. Une conséquence plus grave encore fut que le prince élevé à cette hauteur apparaîtra bientôt comme la raison et la sagesse incarnées, la loi vivante, *lex animata*, et qu'il put faire le droit : *constitutio principis legis vicem obtinet*[2].

Quand les empereurs *consacrés*, c'est-à-dire déclarés *divi* par le Sénat, eurent leurs temples, leurs prêtres et, dans toutes les cités, comme dans le *Lararium* de chaque maison, des sacrifices et des offrandes, la société romaine se trouva enveloppée tout entière de liens religieux que l'on put croire puissants et durables.

Les efforts faits par Auguste pour discipliner ce qu'il y a de plus indisciplinable au monde, la croyance, sont un chef-d'œuvre d'habileté. Mais comme la passion religieuse va passer, en les brisant, au travers des mailles de ce filet jeté sur la conscience humaine ! De l'Orient, cette fabrique inépuisable de religions, viendront de mystiques ardeurs que la politique et la persécution ne réussiront pas à contenir. Isis, Sérapis, la Grande-Mère et le Sabazios phrygien sont dès à présent dans Rome ; Mithra y arrivera bientôt avec son baptême sanglant, et déjà, dans la Judée, grandit celui dont les disciples confondront toute cette sagesse. Elle aura pourtant duré plus de trois siècles, vie bien courte pour une religion, mais bien longue pour une institution politique. La religion officielle d'Auguste, faite d'éléments anciens et d'éléments nouveaux adroitement combinés, n'était, en effet, qu'une grande mesure administrative.

V. Duruy.

(1) *Incuria cærimoniarum divi Augusti*. Tac. *Ann.*, IV, 36.
(2) Gaius., I, 5.

ESQUISSE

DU DÉVELOPPEMENT RELIGIEUX

CHEZ LES GRECS[1]

---

1. La religion grecque, destinée à dépasser un jour dans ses développements les autres religiens ariennes, ne différait pas beaucoup de celles-ci dans le principe. Cela résulte de ce qui nous est encore connu touchant la religion des Pélasges, dont le nom désigne plutôt une époque qu'une race. Lorsqu'on nous rapporte qu'ils adoraient le dieu du ciel sur leurs montagnes sacrées, sans images et sans user d'un nom déterminé, il ne faut pas en conclure que leur religion était plus pure que celle qui a suivi, et purement monothéiste ; mais cela signifie seulement qu'ils considéraient encore et adoraient leurs dieux, y compris la divinité suprême, comme des êtres physiques, qu'ils n'avaient, si l'on veut, aucune représentation figurée, mais qu'ils n'en possédaient pas moins des fétiches. Quelques-uns des sanctuaires pélasgiques continuèrent de subsister dans des temps plus récents, et l'un au moins, celui de Dodon en Épire, resta singulièrement en honneur. Là on demandait la volonté du dieu du ciel au bruissement du feuillage de son chêne sacré, qui était son fétiche, et à d'autres procédés purement animistes. En Arcadie et en Messénie on lui offrait même des sacrifices humains. L'ancien culte de Zeus en Élide n'a obtenu que plus tard, grâce à l'institution des jeux olympiques et à la protection de Sparte, la haute signification qui fit de la ré-

(1) Ces pages sont extraites du *Manuel de l'histoire des religions* de C. P. Tiele, dont la librairie Leroux met en vente, ces jours-ci, la traduction (*Réd.*).

gion elle-même une terre sacrée, et de son temple un des principaux sanctuaires nationaux de tous les Hellènes.

Il paraît bien que c'est en Asie-Mineure que les Grecs ont formé pour la dernière fois un seul et même peuple avec les Phrygiens et les futures races italiques. Le culte et les arts phrygiens étaient indigènes en Hellade depuis les temps les plus reculés.

Les Pélasges ne sont pas un rameau spécial de la race grecque; mais, sous ce nom, on désigne tous les groupes de populations qui s'établirent les premiers en Grèce, et que les derniers arrivants, tels que les Doriens et les Ioniens, trouvèrent déjà installés dans leur nouvelle patrie. On ne les regarde donc pas comme des barbares, et on s'adresse à leurs dieux en même temps qu'aux dieux helléniques. L'essai tenté, entre autres, par P. Volkmuth (*Die Pelasger als Semiten*, Schaffouse, 1860), pour prouver que les Pélasges étaient des Sémites, et tout particulièrement des Phéniciens, doit être considéré comme absolument manqué. Les points de rencontre entre le culte syro-phénicien et le culte grec, d'où l'on prétendait tirer cette conclusion, doivent s'expliquer par une voie toute différente (voyez plus bas).

Une divinité sans nom et sans image, quand il s'agit des temps les plus anciens, signifie une puissance de la nature qui n'a pas encore été anthropomorphisée. Le culte pélagique n'a pu être encore du monothéisme, car à Zeus était certainement associée une divinité féminine, qui, à Dodone et ailleurs, s'appelait *Dioné*, dans les parties orientales de la Grèce, et surtout dans le Péloponèse, *Héra*; il n'est pas moins certain que les Pélasges adoraient encore d'autres dieux, tels que *Pan*, le dieu des pâturages, une ancienne divinité de la lumière.

Les fétiches de ces temps antiques sont, en outre du chêne de Dodone et d'autres arbres, des pierres sacrées, telles qu'il s'en voyait à Delphes, des bâtons, tels que le prétendu sceptre des Pélopides à Chéronée, les antiques Hermès et les différents animaux, plus tard consacrés aux dieux, dans l'origine leur incarnation, tels que l'aigle de Jupiter, le loup d'Apollon, la chouette d'Athéné, etc. Les métamorphoses sont un essai pour mettre d'accord la conception ancienne des dieux avec les idées nouvelles.

Zeus se révélait à Dodone par son souffle, ou plutôt par sa voix, qu'on entendait dans le bruissement de son chêne ou dans le tonnerre, ce dernier étant imité d'une manière particulière. C'était l'oracle d'un peuple d'agriculteurs. Ses desservants étaient les *Selles* sacrés, d'où on a même dérivé le nom d'Hellènes. Le peuple, au moment de la splendeur de Dodone, se donnait encore le nom de *Graikoi*, Grecs.

En Arcadie, le sanctuaire ancien le plus important de Zeus se

trouvait sur le mont Lykaion. et, en Messénie, sur le mont Ithomé. La montagne sainte s'appelait, aussi bien au premier de ces endroits qu'à Elis, Olympe, comme en Thessalie et ailleurs.

2. Mais, quelle que soit la ressemblance de la religion grecque, en ce qui touche l'origine et le caractère, avec celle des nations de la même famille, particulièrement avec les religions védique et germanique, et, bien qu'au temps pélasgique au moins, elle ne s'élevât pas à un niveau supérieur au leur, elle les a bientôt toutes dépassées. Les anciens dieux naturalistes firent toujours davantage place à des divinités, qui ne prenaient pas seulement la figure de l'homme, mais revêtaient un caractère réellement humain, lesquelles crûrent toujours en dignité et en grandeur morale, et auxquelles les Grecs transférèrent l'élément divin contenu dans l'homme. Les causes de ce développement sont les mêmes que celles de leurs grands progrès en civilisation générale, à quoi ont contribué à la fois la nature du pays qu'ils habitaient, leurs admirables dispositions natives et le constant commerce, soit des différentes tribus entre elles, soit de celles-ci avec les représentants d'une civilisation plus ancienne et plus avancée. La raison qui vient d'être dite en dernier lieu peut même être considérée comme la principale. Nous voyons dans la religion grecque le premier et magnifique fruit du mélange des éléments indo-européens ou ariens avec les éléments sémitiques et chamitiques, l'aurore d'une ère nouvelle.

Déjà Hérodote, 1, 131, fait une différence entre les dieux égyptiens et helléniques, appelant les premiers ἀνθρωποειδεῖς, les derniers ἀνθρωποφυέας.

On a eu raison de voir dans le caractère tout particulier des contrées habitées par les Grecs, qui se composent, en majeure partie, de côtes maritimes et d'îles, une des causes de leur haute civilisation. On doit, toutefois, se mettre en garde contre une vue étroite, qui prétendrait tout expliquer par cette raison. Il faut que le génie naturel du peuple soit venu s'y ajouter, ce que confirme l'état inférieur où sont restées les populations plus modernes de ce même territoire.

Il faut, en tout cas, attribuer une signification tout exceptionnelle

pour le développement de la religion chez les Grecs aux actives relations maritimes auxquelles prêtait leur pays, et qui eurent pour effet de mettre en contact les tribus grecques encore arriérées, non-seulement avec leurs compatriotes plus avancés, mais aussi avec les Sémites. D'autre part, ils durent eux-mêmes en quelques endroits, tels que l'Asie-Mineure, la Crète et Chypre, partager le pays avec les Phrygiens, les Lyciens, les Mysiens, les Phéniciens et les Syriens, qui y étaient déjà établis. Bien que, comme la chose résulterait des monuments égyptiens, ils aient déjà, à une époque fort ancienne (dans le XIVe ou le XIIIe siècle avant notre ère), pris part à une expédition contre l'Egypte, ce qui pourtant me paraît fort douteux, l'influence exercée sur eux par les habitants de ce pays, du moins dans les siècles avant Amasis, semble s'être exercée plutôt par des intermédiaires que d'une façon directe.

Partout où les Phéniciens établissaient leurs colonies, ils fondaient aussitôt un sanctuaire pour leurs dieux nationaux, lesquels étaient tantôt adoptés par les Grecs indigènes, tantôt amalgamés avec leurs propres dieux. Melkart de Tyr devint indigène sous le nom de *Melikertes* ou *Makar*, ou bien fut combiné avec Héraklès. La sensuelle 'Ashtoret de Sidon fut combinée avec *Aphrodite*, la sévère Tanit identifiée à d'autres déesses. Le Zeus pélasgique devint à Salamine, sous l'influence de Ba'al-Shalam un *Zeus Epikoinios*, etc. De plus, les Grecs étaient redevables aux Phéniciens du culte des planètes et de la doctrine que les étoiles sont des dieux qui gouvernent le monde ; ces derniers avaient, comme on sait, emprunté ces deux éléments aux Sumirs et Akkads. Que l'on pense encore aux dieux de Samothrace ! Le culte des images passa également des Sémites aux Grecs.

Les éléments que les Grecs devaient à leurs propres compatriotes ont été personnifiés pour une grande part par la légende dans tous ces héros qui viennent de l'Orient dans l'Hellade plus récemment civilisée, Héraklès, Dionysos, Danaos, Argos, Agénor, et d'autres, tandis que Kadmos, le frère de Kilix et de Phoinix, représente plutôt la civilisation sémitique. C'est probablement par leurs frères d'Asie-Mineure que les habitants de la Grèce proprement dite apprirent à connaître le dieu de la mer Poseidon (un nom ionien), et certainement le culte d'Apollon comme il se pratiquait en Lycie, par l'intermédiaire de la Crète.

L'histoire de la religion grecque est un des exemples les plus frappants de la grande loi du développement, qui veut que celui-ci soit d'autant plus complet et s'élève d'autant plus haut que les relations d'un peuple avec les autres sont plus variées et que le croisement des races est poussé plus loin.

3. On peut souvent distinguer encore très clairement dans

les mythes et dans les figures des divinités grecques, les éléments nationaux et étrangers. Ainsi dans le mythe de *Zeus*, son combat avec *Kronos*, comme celui de ce dernier avec *Ouranos*, sa victoire complète sur les puissances de la nature, son pouvoir suprême et sans limites, sont d'origine sémitique, tandis que sa lutte avec *Prométhée*, ses passions et ses attributs humains, sont d'origine arienne. La *Déméter* bienfaisante, la terre-mère féconde, avec sa fille *Coré*, le printemps en fleur engendré par Zeus, protecteur de l'agriculture et auteur de l'abondance, est une divinité positivement grecque, tandis que la sombre reine du monde souterrain, qui, par *Poseidon*, devient mère de la déesse de la mort *Persephoné*, est une divinité étrangère, sinon sémitique.

La théologie grecque possède aussi deux conceptions différentes du monde des morts : d'après l'une — c'est l'idée sémitique, — il était situé au plus profond de la terre, et les défunts y menaient une vie d'ombres, dépourvue d'intelligence et de sentiment, qui n'était qu'une triste continuation de leur activité terrestre ; d'après l'autre, — c'est l'idée arienne — le monde des morts était situé à l'ouest, près du soleil couchant, et les privilégiés étaient admis dans les Champs-Elysées ou dans les îles des bienheureux. On s'efforçait de combiner ensemble, du mieux possible, ces différentes conceptions.

A l'égard de certains dieux, l'union que l'on cherchait à établir entre des traits incompatibles n'a jamais abouti. La différence entre la chaste et virginale *Artémis*, protectrice de l'innocence et de la pudeur, ennemie de tout ce qui est sauvage et dissolu, et la déesse sanguinaire et licencieuse de la Tauride, de l'Asie-Mineure et de la Crète, a toujours été vivement ressentie même par les Grecs. Toutefois, dans la plupart des cas, la fusion a été opérée d'une manière si complète qu'il est à peine possible de distinguer les éléments étrangers des éléments nationaux. C'est le cas, par exemple, pour *Dionysos*, *Apollon* et *Athéné*.

Ce que nous désignons brièvement par élément sémitique est, à proprement parler, seulement l'élément nord-sémitique, tel qu'il avait

été modifié par les relations avec les anciens habitants de la Mésopotamie. Les mythes empruntés aux Sémites par les Grecs étaient akkadiens ou sumériens en réalité, mais ils les reçurent sous la forme que les Sémites septentrionaux leur avaient donnée.

Quelle que puisse être la signification du nom de Kronos (aux explications malheureuses qui en avaient été proposées antérieurement, Kuhn en a ajouté une encore en supposant un nom sanscrit douteux *Krana*, celui qui crée pour lui-même. *Ueber Entwicklungsstufen der Mythenbildung.* Berlin, 1874, p. 148), il est certain qu'il n'a rien à faire avec Chronos, le temps, et que le dieu qui mutile son père et dévore ses enfants appartient bien au sémitisme septentrional. Une explication tout à fait satisfaisante du mythe de Kronos n'a pas encore été donnée; toutefois, la preuve qu'il est un dieu de l'obscurité, et particulièrement du ciel nocturne, est fournie par l'idée qu'il mange ses propres enfants, tous des dieux de la lumière. La pierre, qui est la forme sous laquelle il dévore son fils Zeus, est tenue par certains savants pour le soleil, que le dieu de la nuit est forcé de rejeter, après quoi les autres dieux qu'il avait engloutis reviennent, eux aussi, à l'existence.

Le caractère arien du mythe de Prométhée a été démontré par Kuhn (*Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks bei den Indogermanen*). L'esprit du mythe aussi, tel qu'il a été retravaillé par les Grecs, est entièrement non sémitique.

Le monde des morts sous la terre avec les ombres dépourvues de sentiment est clairement le Scheôl avec les Rephaïm. Pour cette seule raison déjà, le rapt de Perséphoné et sa descente dans l'enfer ne doivent pas constituer un mythe grec, et, en effet, nous en trouvons un parallèle dans l'ancienne épopée akkadienne.

Il se pourrait aussi que la chaste Artémis ne fût pas même une divinité grecque ; mais, toutefois, ce serait une déesse arienne. Son nom indique une origine phrygienne : *Artamas*, comp. l'éranien *arta*, *areta*, *arethamat*, régulier, légal.

En Dionysos se cache un dieu arien du breuvage d'immortalité et de la vendange, ce à quoi se rattache le mythe de sa naissance de Sémélé. Le dieu des saisons, pour qui on célébrait une fête en hiver, est probablement un dieu solaire étranger. Pour ce qui concerne le dieu lycien Apollon, voyez plus bas. Si le nom d'Athéné correspondait réellement à un sanscrit *ahanâ*, l'aurore, et Athenaïs à *ahanîa*, la clarté du jour, comme le suppose Max Müller, nous devrions la considérer aussi comme une divinité arienne. Il devient probable que des éléments étrangers ont été introduits dans l'idée qu'on s'en faisait, quand on considère qu'une « Athéné phénicienne » était invoquée

dans l'isthme, et qu'elle vint de Salamis en Attique ; c'est ce qui résulte, d'ailleurs, de la comparaison de ses attributs et de son culte avec ceux de la Tanit phénicienne.

Comparez, pour ce qui fait l'objet du développement précédent, le très-intéressant essai de E. Curtius, *Die griechische Götterlehre vom geschichtlichen standpunkt*, dans les *Preuss. Jahrbücher*, juillet 1875, bien que quelques-unes de ses conclusions ne puissent pas être acceptées sans réserve.

4. Le sens poétique et philosophique de ce peuple richement doué, le pouvoir créateur de l'esprit grec, se manifeste déjà, par exemple, dans ce qu'il a fait du mythe de Prométhée, qui lui a servi de véhicule pour des pensées profondes et élevées, ou dans la manière dont il a fait servir les mythes naturalistes de Déméter et de Perséphoné à l'expression de sentiments vraiment humains, et ennobli la signification mystique que les étrangers y avaient déjà attachée. Mais la chose n'apparait jamais avec plus de clarté que lorsqu'on compare des divinités telles que Hermès ou Aphrodité aux êtres divins, d'origine soit arienne, soit sémitique dont ils sont sortis. Hermès ou Hermeias, jadis seulement le dieu du vent et des changements de lumière et d'obscurité qu'il amène, le grand enchanteur et conducteur des âmes, devient, chez les Grecs, le messager et le bras droit de Zeus, l'intermédiaire entre lui et les hommes, le héraut idéal, le dieu de l'agilité gracieuse, de la musique, du beau langage et de la philosophie. Aphrodité est étroitement unie à l'Astarté phénicienne et mésopotamienne ('Ashtoret, Istar); mais, tandis que la philosophie, d'une part, s'efforçait de déposer un sens plus profond dans les mythes naturalistes de sa naissance des eaux, de sa domination sur les monstres de l'Océan, de ses rapports avec Adonis, la poésie et l'art grec, de l'autre, l'ont transformée dans les images les plus charmantes, et l'ont élevée elle-même, tout en conservant bien des traits qui rappellent son origine, au rang de déesse de la beauté et de la grâce, du printemps et des fleurs, de la paix domestique et de l'harmonie de la communauté.

* Hermeias est le même que *Sárameyas*, le nom des deux chiens de Yama, le dieu de la mort, les chiens de garde mythiques dans le Véda. Max Müller doute que Saramâ, leur mère, la messagère d'Indra, qui va ramener les vaches dérobées, fût un chien. Mais les *Sárameyas* l'étaient certainement. Hermès n'offre aucun trait sémitique. Sa signification physique originelle comme dieu du vent explique entièrement à la fois tous ses mythes, tels que le vol des vaches d'Apollon, le meurtre d'Argus, son combat avec Stentor et tous ses attributs : gardien des troupeaux (nuages), guide des ombres, héraut des dieux, dieu de la musique et de l'éloquence, — ses enchantements, sa vélocité, etc. Comme dieu de l'éloquence, il devint naturellement aussi en Grèce le dieu de la philosophie. Je suis heureux de voir que M. Roscher, dans sa monographie *Hermes der Windgott* (Leipzig, Teubner), récemment publiée, défende la même opinion.

Il est probable que les Grecs possédaient à l'origine une déesse particulière du printemps, de la beauté et de l'amour, dont le nom a dû disparaître ; la Vénus latine le prouve. En tous cas, Aphrodité, dont le nom est peut-être une corruption de *'Atar'ato*, mais qui du reste offre un sens assez plausible en grec, est certainement la déesse phénicienne de Chypre et de Cythère, qui, de là, est passée aux Grecs, amenant avec elle Kinyras, Adonis et Pygmalion. Mais ils touchèrent tous ces mythes, à l'origine crûment sensuels, et pour la plupart cosmogoniques, de la baguette magique de leur poésie.

5. Le premier résultat de ce mélange d'éléments phéniciens, phrygiens et helléniques, fut la brillante civilisation qui précéda la civilisation grecque proprement dite et s'étendit sur toute la côte occidentale de l'Asie-Mineure et de la Crète. C'était le temps où florissaient l'ancienne domination lydienne, la Troade, la Lycie, et ce puissant royaume de Crète qui porte le nom de Minos. C'était là et alors que l'esprit grec montrait pour la première fois qu'il était assez fort pour s'approprier d'une manière indépendante les éléments sémitiques et leur donner ainsi un nouvel aspect. C'est alors que s'arrêta, en Crète, le mythe de Zeus, et que son culte s'établit en la forme sous laquelle il devint bientôt la propriété de tous les Hellènes, en supplantant le mythe et le culte du Zeus pélasgique. C'est alors que, en Lydie probablement, le Hèraklès grec fut associé au dieu Çamdan, le serviteur, dont le culte, de la Cilicie, où l'avaient introduit

les Sémites de la Syrie, paraît s'être étendu sur une grande partie de l'Asie-Mineure. C'est alors que le chevaleresque peuple des Lyciens, — de la même famille que les Grecs et leurs prédécesseurs en civilisation, — créèrent, après avoir subi l'action de l'esprit sémitique, la noble figure d'Apollon, le dieu de la lumière, le fils et le prophète du Zeus tout-puissant, sauveur, purificateur et rédempteur, dont le culte, singulièrement élevé au-dessus de tous les cultes naturalistes, répandu de là sur toutes les contrées grecques, a exercé une influence si profonde et si bienfaisante sur la vie religieuse, morale et sociale de leurs habitants.

En Crète dominaient encore différents cultes phéniciens. Les principaux mythes de Zeus, qui ont une origine sémitique, y ont leur théâtre. Cela ne prouve pas encore qu'ils en soient originaires, mais qu'ils y ont reçu la forme qui devint dominante parmi les Hellènes.

Le mélange des différents éléments est encore très-visible dans la légende troyenne. A côté des noms sémitiques de Ilos (*Ilu*) et Assarakos, on en trouve de phrygiens, tels que Kapis, Dymas, Askanios, Kasandra, et de purement grecs, tels que Andromaque, Astyanax et autres. Quelques héros portent même de doubles noms : Paris-Alexandre, Dareios-Hector, dont les seconds seuls sont Grecs ou grécisés. Les premiers ont une forme purement éranienne (Paris de *par*, déserter ou combattre), mais doivent cependant être phrygiens, cette langue étant aussi rapprochée de l'éranien que du grec. Voyez à cet égard Curtius (*Griechische Geschichte*, I, 55–75.)

6. La civilisation supérieure ne pénétra qu'en dernier lieu en Hellade, dans la Grèce proprement dite, d'une part par colonisation directe des Phéniciens, de l'autre et surtout par des établissements grecs de provenance asiatique ou crétoise. Les poèmes homériques nous informent du degré de développement religieux atteint par les Achéens avant la domination des Doriens. Les dieux ne sont plus des puissances physiques à demi conscientes, ce sont des êtres en possession de la liberté morale et libres aussi de leur action comme les hommes, sujets de même qu'eux aux souffrances et aux douleurs, et obligés d'entretenir leur existence par la nourriture. Mais cette nourriture est une nourriture céleste qui assure leur

immortalité; en théorie tout au moins, ils savent et peuvent tout, et les principaux d'entre eux ont cessé de régner sur un domaine restreint. Bien qu'ils n'échappent point eux-mêmes aux passions et aux désirs égoïstes, ils n'en sont pas moins les gardiens et les vengeurs de l'ordre moral du monde; les atteintes qui y sont portées excitent davantage leur courroux qu'une injure qui leur serait adressée personnellement. L'organisation du monde des dieux est calquée sur le modèle de l'économie terrestre. Au conseil (βουλή) des rois, rassemblés autour du roi suprême, répond la réunion des grands dieux de l'Olympe, sous la présidence de Zeus, leur supérieur, non par droit de naissance, mais de même que le chef des princes de la terre, par sa puissance et ses facultés plus hautes. L'assemblée populaire (ἀγορά) a sa contre-partie céleste dans la convocation de tous les êtres divins pour apprendre la volonté du roi, dont il est question à quelques endroits. La suprématie des dieux est assise; la lutte contre les puissances sauvages de la nature est depuis longtemps terminée, et celles-ci sont subjuguées pour toujours. A cet égard, ils sont supérieurs aux dieux védiques et germaniques.

Voyez, pour ce paragraphe et pour les suivants Nægelsbach (*Homerische Theologie*.)

Entre la religion des Achéens et celle des Dardaniens qu'ils combattent, il n'y a aucune différence essentielle; seulement, les dieux qui protégent ces derniers, ainsi que leurs héros, sont à un niveau sensiblement plus élevé que ceux des premiers, ce qui est un juste souvenir de ce fait que les habitants de l'Hellade étaient encore inférieurs en civilisation à ceux de l'Asie-Mineure.

La différence entre les dieux et les hommes est indiquée, entre autres, d'une façon très-naïve par cette doctrine, que ce n'est pas un sang humain, mais une matière spéciale (ἰχώρ) qui coule dans les veines divines.

7. Bien au-dessus de tous les autres dieux se trouve *Zeus*, dont la puissance est sans limites, dont les droits ne connaissent nulle entrave, le seul qui ne soit pas soumis à la volonté de la majorité. Son épouse *Héra* elle-même, qui s'op-

pose généralement à lui, ne peut rien que par et avec lui. C'est en vain que son frère *Poseidon* veut faire valoir des droits égaux. Les divinités qui lui sont le plus intimement unies sont *Athéné* et *Apollon*, lesquels forment avec lui une triade suprême.

De même qu'Athéné est la Métis personnifiée, la raison, la sagesse du Père divin, qui lui résiste, mais à laquelle il cède toujours, Apollon, non moins chéri de Zeus que celle-ci, est sa bouche, le révélateur de son conseil, le fils qui, toujours et en tout, veut la même chose que lui. Car, en cela aussi, Zeus se distingue des autres dieux, qu'il ne communique jamais directement avec les hommes, mais seulement par ses messagers, Iris ou Hermès. En réalité, tous les dieux ne sont guère autre chose que des représentants de Zeus, chacun dans son propre domaine, qu'il tient de lui. Le monarchisme touche ici aux frontières du monothéisme.

La dépendance des dieux et du monde entier à l'égard de Zeus est décrite brillamment dans le passage bien connu : Iliade, Θ 1-27.

Du peu d'importance accordée par les poëmes homériques à Dionysos et à Déméter, on ne doit pas conclure que leur culte n'était pas encore généralement répandu, mais c'étaient surtout des dieux populaires, invoqués par les agriculteurs ; ils ne convenaient pas, en conséquence, à l'aristocratique société homérique.

8. La conviction que la volonté arbitraire d'une personne n'était pas seule à gouverner le monde trouvait son expression dans la doctrine de la Destinée (αἶσα, μοῖρα), bien que l'idée que l'on s'en faisait ne fût pas claire, et que la question de savoir si le dieu suprême déterminait la destinée, ou s'il lui était soumis avec tous les autres dieux et n'avait uniquement qu'à la consulter et à exécuter ses ordres, fût résolue tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. La divinité faisait connaître sa volonté aux hommes par une révélation personnelle, par des miracles et des signes ou par le moyen de l'inspiration et des songes, mais, de la manière la plus claire, par ses œuvres. Toutefois, on met déjà en doute la sûreté des signes et nous trouvons même exprimée une fois cette pensée élevée

qu'à eux tous ils ne signifient rien, vis-à-vis de la loi divine qui se fait entendre au plus profond de l'homme, laquelle ordonne de faire le bien sans s'inquiéter des conséquences. Moralité et religion sont déjà intimement unies l'une à l'autre; mais la psychologie et la foi en l'immortalité en restent encore entièrement au point de vue animiste.

Zeus et la *Moira* sont souvent confondus dans la description poétique; ce que celle-ci fait est ensuite mis sur le compte, soit du premier, soit des autres dieux; les dons bienfaisants ou mauvais sont attribués par Zeus. D'autre part, on le représente comme ne sachant rien de la volonté de la Destinée, mais devant la consulter par le moyen de sa balance et absolument lié par elle, ce qui n'est, après tout, qu'une représentation concrète et plastique de la volonté du dieu suprême.

Dans la psychologie homérique, on doit remarquer la distinction de l'intelligence (φρένες) et de l'âme (ψυχή), dont la première périt avec le corps; c'est une idée que nous trouvons aussi chez les Hindous.

Il est à peine question d'une rétribution après la mort. Les ombres continuent les occupations qu'elles accomplissaient pendant la vie; Tirésias est toujours un devin dans le royaume des morts, Minos un juge, Orion un chasseur.

9. Avec l'élévation de Delphes commence une nouvelle et importante période dans l'histoire de la religion grecque. Dodone continuait d'être nommée avec respect; mais son influence ne s'étendait, depuis longtemps déjà, qu'à une partie du pays petite et arriérée en civilisation. L'autre centre religieux, de son côté, l'Olympe de Thessalie, était peu à peu abandonné par les tribus mieux dotées qui l'avaient entouré, et se trouvait maintenant au milieu d'un pays de barbares. A Delphes, au pied du Parnasse, existait, déjà avant Homère, un oracle fameux, d'abord de la déesse de la terre, ensuite d'Apollon pythien, dans un temple où l'on invoquait, à côté des divinités qui viennent d'être nommées, Zeus et Dionysos. Quand les Doriens quittèrent la Thessalie pour chercher de nouveaux emplacements, ils s'attachèrent, comme d'ardents adorateurs d'Apollon, au sanctuaire de Delphes, et établirent le culte du dieu pythique partout où ils se fixèrent. Delphes devint le siège principal d'une nouvelle ligue am-

phiktyonique, et, en fait, pour un certain temps, le centre de la nationalité hellénique. La puissance exercée par le clergé de Delphes dans les siècles qui s'étendent de la migration dorienne aux guerres persanes était très-grande. Aucune nouvelle institution politique, aucun culte, aucuns jeux ne pouvaient être introduits sans que l'oracle pythique eût été consulté, et celui-ci veillait avec soin aussi bien contre la décadence des dieux anciens que contre l'introduction de nouvelles divinités, pendant qu'il s'efforçait de maintenir la paix entre les différents États helléniques. Il avait ses représentants et ses interprètes dans les chefs-lieux des principaux États, et des princes des royaumes étrangers qui voulaient entrer en rapports avec la Grèce, s'adressaient à l'Apollon de Delphes, qui parlait toutes les langues. Les colonies dont il déterminait et réglait toujours l'envoi, propageaient son culte au près et au loin. Ce n'était pas une nouvelle religion destinée à remplacer le culte de Zeus, car Apollon n'était pas autre que le révélateur de sa volonté sacrée, mais un degré plus haut de développement de cette religion, par où l'on mettait quelques barrières au polythéisme et l'élément moral refoulait l'élément naturaliste. Là on ne tenait aucune action extérieure pour suffisante ; c'était avec un cœur pur qu'il fallait s'approcher de la divinité; l'examen et la connaissance de soi-même étaient les premières et les plus hautes demandes qu'elle formulait. L'homme faux et dissimulé ne trouvait auprès d'Apollon aucune lumière, le malfaiteur aucune assistance, mais le faible y obtenait protection et le repentant merci. Vérité et gouvernement de soi-même sans mortification ou renonciation à la nature, équilibre constant entre le matériel et le spirituel, gravité morale associée au sentiment des joies de l'existence, voilà quel était le caractère du culte d'Apollon delphique, dans lequel la religion grecque atteignit presque le plus haut point de son développement.

Delphes ne fut pas seule le siége d'une semblable confédération

d'États, mais on en trouve d'autres exemples : ainsi le sanctuaire de l'Artémis d'Éphèse.

La législation qui porte le nom de Lycurgue prit son origine à Delphes et reçut de là sa sanction. Lorsque le sanctuaire situé à Olympie, en Élide, eût reçu une signification plus haute par la protection de Sparte, il fut consacré par l'oracle de Delphes, et Apollon, comme gardien des institutions et des jeux olympiques, fut placé à côté de Jupiter.

Aucun État hellénique ne pouvait consulter l'oracle avec des intentions hostiles contre un des autres États helléniques. Le souvenir d'une guerre civile ne pouvait pas être perpétué à Delphes par des trophées permanents. Ce n'est que dans la période de déclin, après les guerres persanes, que ce principe fut enfreint.

Il est connu que l'oracle pythique a été consulté par des princes phrygiens et lydiens, ainsi que par des peuples italiques, entre autres par les Romains eux-aussi. Des nations étrangères étaient considérées à Delphes comme des hôtes.

Celui qui s'approchait avec un cœur pur, c'est ainsi qu'on disait, avait assez d'une seule goutte de l'eau de la fontaine Castalie, mais la mer entière ne pouvait effacer la souillure du péché de ceux qui venaient avec une mauvaise pensée. A ce caractère éthique de la religion delphique se rattache cette considération, qu'on y joignait la doctrine de la rétribution après la mort, laquelle n'est jamais devenue il est vrai, un des objets de la foi populaire chez les Grecs, mais qui fut défendue par les hommes aux vues les plus profondes et proclamée par des poëtes et des sages en relation avec Delphes, tels que Hésiode, Solon, Pythagore, Pindare.

10. La diffusion générale de la civilisation et de la connaissance parmi les Grecs, conséquence de leurs dispositions naturelles exceptionnelles, leur sens de la liberté et quelques autres causes accessoires, empêchèrent chez eux l'avénement d'une suprématie des prêtres ou des savants, comme celle des Brâhmanes. En outre, les sacerdoces étaient pour la plupart aux mains de la noblesse et indépendants les uns des autres. Cependant, les prêtres et les prophètes (μάντεις) étaient l'objet d'une haute vénération; c'étaient eux, en effet, qui révélaient par l'interprétation des signes la volonté divine, qui expliquaient le langage de la divinité et pardonnaient les péchés. Toutefois ce furent surtout les prêtres de Delphes qui surent se tenir à la hauteur de la civilisation et de tout ce qui s'y

rapportait tant en Grèce que dans les pays voisins. Pour la forme, on conserva l'oracle antique, donné par la Pythie en état d'extase, mais la vraie réponse aux questions, c'étaient eux qui la donnaient; et, comme leurs décisions étaient en réalité, sages et pratiques, elles étaient très recherchées. Par là ils exerçaient déjà une très-grande influence sur la marche publique des choses. Mais ils savaient aussi imprimer une direction déterminée aux lettres, à la philosophie et à l'art, sans s'y adonner eux-mêmes. Ils formaient une aristocratie spirituelle qui était en rapport avec tous les hommes éminents de différents pays, désignait parmi eux les meilleurs et les plus sages, ouvrait la voie à une certaine manière édifiante d'écrire l'histoire et à la composition d'hymnes sacrés, encourageait les poëtes didactiques et lyriques, et se montrait ainsi le digne représentant du dieu qui conduisait le chœur des muses. Le système de Pythagore, qui fonda une vraie communauté religieuse dans l'esprit authentique de Delphes, l'école poétique d'Hésiode, dont la Théogonie était même regardée comme un livre révélé et une règle de foi, furent appelés à l'existence par l'influence du sacerdoce de Delphes. Ce fût lui aussi qui régla les jeux solennels, d'une si grande importance à cette époque pour la vie nationale des Hellènes; et les jeux pythiques se distinguaient des autres à leur avantage en ceci, que la chose principale n'y était pas les exercices gymnastiques, mais le concours de musique.

Ce n'est pas le polythéisme qui empêcha l'établissement d'une hiérarchie en Grèce, car dans l'Inde cette circonstance n'y a point fait obstacle, mais, avant tout, le niveau général de la civilisation, qui fit de la théologie entre les mains des prêtres et des philosophes, non un obstacle, mais un moyen de développement, et qui était à son tour le résultat des échanges fréquents dont la situation favorable de leur pays donnait aux Grecs l'occasion.

C'est Delphes qui désigna les fameux sept sages, lesquels, de même que les hébreux, donnaient leur enseignement sous la forme de courtes maximes. On sait que, beaucoup plus tard encore, l'oracle désigna Socrate, en réponse à une question de son disciple Chairéphon, comme le plus sage de tous les mortels.

— Les jeux solennels étaient à Olympie, dans le principe, uniquement gymnastiques. Les jeux néméens et isthmiques furent institués avec l'approbation de l'oracle de Delphes, à la condition qu'ils seraient ouverts à tous les Hellènes. Ce trait est significatif pour la politique de Delphes.

11. Vers la fin du VI[e] siècle avant l'ère chrétienne, l'influence exercée par Delphes depuis le IX[e] commença à baisser; ce déclin doit être mis en partie sur le compte des circonstances, et attribué surtout au refroidissement de Sparte, qui trouva dans Olympie un nouveau centre religieux, et à la rivalité entre cet État et l'État athénien, lequel, ainsi que Sicyone, s'attacha alors plus étroitement à Delphes. Mais la plus grande faute en revient aux prêtres d'Apollon eux-mêmes, qui furent la principale cause du déclin de leur autorité. Infidèles à leurs propres principes, ils abandonnèrent leur saine et haute politique pour une mesquine politique d'occasion, cessèrent de se laisser conduire par la pure doctrine morale des anciens temps pour écouter des intérêts particuliers, et s'efforcèrent de maintenir leur position par la ruse et l'intrigue jusqu'à se laisser corrompre par l'or de l'Asie. Dans la grande lutte contre la Perse, Delphes ne représenta plus l'esprit national, mais se montra irrésolue et répandit son irrésolution parmi les autres, ce qui fit du tort à la cause commune. On avait encore de la vénération pour le grand dieu, mais le peuple commençait à mépriser l'oracle. L'esprit aristocratique du sacerdoce delphique avait cessé également d'être d'accord avec les tendances dominantes de l'époque. Le temps avait commencé du culte démocratique de Dionysos, qui n'avait à Delphes que le second rang.

La lutte contre les Perses n'était pas seulement nationale, mais également religieuse. En dépit de l'attitude douteuse de l'oracle, les confédérés résolurent de consacrer la dixième partie du butin au dieu de Delphes.

12. Cependant, la religion nationale des Hellènes ne devait pas succomber sans avoir brillé une fois encore et avec un éclat jusque là inconnu. Engagée dans une lutte pour la vie

avec l'incrédulité croissante, elle ramasse toutes ses forces et atteint ainsi, à l'heure où sa décadence est déjà commencée, sa totale et magnifique croissance. C'est à Athènes que se livra ce dernier combat. En Attique s'étaient, par le fait de l'immigration dorienne, simultanément fixées un grand nombre de tribus achéennes et ioniennes, et, les différentes religions s'étant mélangées, il y avait eu une pénétration mutuelle qui est partout la cause d'un développement supérieur. Delphes avait été la préceptrice d'Athènes; cette ville s'y était fidèlement attachée, et le culte d'Apollon, devenu sous Solon la religion populaire, y avait posé les premières assises d'une civilisation supérieure. Mais la part spéciale qu'y prit Athènes est due à l'impulsion donnée par le culte de Dionysos et l'adoration d'Athéné. Le premier fut favorisé par les tyrans, Pisistrate et ses successeurs, parce que, en qualité de démagogues, ils soutenaient volontiers un culte que la grande masse préférait aux autres. Onomacrite donna au mythe du dieu thrace, qui était adoré à Eleusis à côté de Déméter, une haute signification par un nouveau système mystique. Lasos fit du chant des chœurs bacchiques, du dithyrambe, une forme artistique déterminée, et son disciple Pindare, initié aux mystères d'Eleusis, s'en servit pour y introduire les pensées religieuses les plus élevées. Ces mêmes chants et danses du chœur devinrent des dialogues et des représentations, d'où naquirent la tragédie et la comédie. Peu à peu, ces dernières devinrent plus libres dans le choix de leurs sujets, et la tragédie devint, entre les mains d'Eschyle et de Sophocle, le moyen de révéler à tous les yeux, dans des figures vivantes, le noyau de la vérité religieuse caché dans l'écaille mythologique. Tous deux étaient des hommes de leur temps, l'œil ouvert à tous les progrès, mais en même temps sincèrement attachés au culte de leurs ancêtres. Le sentiment profondément religieux qui distinguait le culte de Dionysos, fruit de l'esprit sémitique, et le sentiment vraiment humain qui appartenait à l'esprit hellénique, ont été fondus par eux en une unité pleine de beauté.

— Curtius (*Griech. Geschichte*. I, 280) a fait remarquer le grand nombre de personnages importants, à Athènes, qui descendaient, soit par leur père, soit par leur mère, de la noblesse messénienne qui y avait émigré : tels Kodrus, Solon, Pisistrate, Clisthène, Périclès, Platon, Alcibiade.

Le plus ancien dieu local de l'Attique était *Zeus-Herkeios*. Eleusis était le siège du culte de Poseidon et de Déméter, auxquels était uni celui de Dionysos. Le combat entre Athéné et Poseidon, à Athènes, est connu. Apollon était déjà adoré de bonne heure dans différentes localités maritimes.

Lorsque les principales familles d'Athènes furent accusées de meurtre, Solon fit venir de Crète le prophète Epiménide, homme du caractère le plus imposant, lequel, au nom d'Apollon, purifia et remit tout en ordre, et dont l'influence fit de cette divinité un dieu populaire.

Eschyle était lui-même originaire d'Eleusis et appartenait à une famille étroitement unie au sanctuaire. Il grandit sous l'influence de ce sévère culte du temple. La réunion de l'élément religieux et de l'élément humain n'est nulle part plus visible que dans le Titan Prométhée, tel qu'Eschyle le représente, fier et noble, infatigable dans la recherche et dans la pensée, insoumis dans la lutte et dans l'abaissement, mais victime de son propre orgueil et de sa légèreté, qui lui firent oublier que la seule vraie sagesse avait son origine en Zeus et dans un cœur vraiment pieux.

13. Dans le même esprit que la poésie, travaillait, à Athènes, la sculpture, qui, intimement associée au culte d'Athéné, la déesse de l'art, l'ouvrière (*Ergané*), glorifiait surtout le culte de cette dernière et celui de son père Zeus, et dont le représentant le plus illustre, Phidias, florissait aux temps de Cimon et de Périclès. Tandis que les hommes les plus cultivés ne retrouvaient plus la divinité telle qu'elle existait pour leur esprit dans les vieilles et informes images, auxquelles le peuple restait attaché avec une vénération superstitieuse, et que maint philosophe raillait le culte même des images, Phidias créa des figures, destinées, non à l'adoration, mais à donner une idée plus pure de la divinité et à lui être offertes à elle-même comme des présents dignes d'elle. Cela s'applique particulièrement à ses deux chefs-d'œuvre, l'Athéné-vierge du Parthénon et le Zeus d'Olympie. Dans ces deux œuvres d'art, comme dans l'ancienne tragédie, la religion

des Hellènes a atteint le degré le plus haut de son développement. L'humanisation idéale de la divinité, déjà préparée dans le culte de l'Apollon delphique, s'accomplit à Athènes grâce à Eschyle, Sophocle et Phidias.

Dans la famille de Phidias, non-seulement l'art, mais aussi le culte d'*Athênê Erganê*, était héréditaire.

Dans l'*Athênê Parthénos*, Phidias a su unir la chasteté à la tendresse, la force victorieuse à la paix tranquille, la sagesse profonde à la clarté : dans le Zeus d'Olympie, l'élévation la plus grande et la plus imposante à la clémence, la domination et la puissance suprêmes à la grâce. Ces deux œuvres, en même temps qu'elles étaient les produits de l'art le plus élevé, étaient, en même temps, l'expression d'une profonde pensée religieuse.

14. Mais les miracles même de l'art, qui vient toujours au secours d'une forme religieuse qui se meurt, ne pouvaient pas l'arracher à sa perte, du moment où elle ne répondait plus aux besoins d'une nouvelle génération. Ni poëtes, ni sculpteurs ne pouvaient empêcher la chute toujours plus rarapide de la religion hellénique. Les causes de cette chute étaient le triomphe de la démocratie, qui affaiblissait le respect de l'autorité légale, les grandes calamités qui atteignaient l'État et faisaient douter de la force des dieux protecteurs, l'audace de la pensée philosophique qui enseignait à douter de la personnalité des dieux, de l'authenticité de leurs signes, de la valeur de la tradition, et mettait à la place des dieux vivants de l'Olympe des forces dépourvues de raison, tandis que la sœur bâtarde de la philosophie, la sophistique, minait en même temps la foi et la morale. C'est ce que prouvent les progrès incessants de la superstition. On cherche la satisfaction des besoins religieux dans toute espèce de cultes étrangers, auprès de sales prêtres mendiants qui promettaient le pardon divin pour de l'argent, et de ventriloques qui se disaient inspirés. Des associations secrètes remplacèrent les mystères de l'État. Vainement un poëte, tel qu'Euripide, essaya d'accorder le sentiment religieux qui le remplissait avec les exigences de la pensée. Il était lui-même trop atteint du doute pour être capable de

réconcilier la foi traditionnelle avec les idées de son temps, et il mourut, sombre et mécontent, loin de sa patrie. Si quelqu'un avait pu apaiser ce conflit, c'eût été un homme prophétique, comme Socrate, l'adversaire des sophistes, le pénétrant critique des systèmes dominants, le penseur profond et original, mais doué en même temps d'un sentiment de piété enfantine et d'un haut caractère moral, qui établissaient chez lui une harmonie parfaite entre la foi, la doctrine et la vie. En lui la religion et la philosophie opérèrent une réconciliation complète. Mais les représentants officiels de la religion nationale rejetèrent le secours qu'il leur apportait, comme celui de tous les nobles penseurs de ces temps. Leur zèle fanatique, nouvelle preuve de décadence, ne s'en prenait pas seulement aux philosophes et aux sophistes, y compris le religieux Anaxagore, mais s'attaquait à Alcibiade, n'épargnait ni Périclès, ni Phidias, et tendait à établir une inquisition régulière. Socrate fut aussi leur victime. Condamné comme apostat du culte traditionnel, introducteur de nouvelles religions et corrupteur de la jeunesse, il dut boire la coupe empoisonnée. Une religion qui met ainsi à mort ses plus nobles penseurs, désignés par la divinité elle-même comme les plus sages de tous les mortels, s'est fermée la voie à un développement ultérieur, et n'a plus d'autre avenir que de mourir lentement ou de se pétrifier.

La riche floraison de l'art religieux, juste dans la période où une forme religieuse décline, est un phénomène commun. Que l'on pense aux magnifiques temples de Nébukadrézar à Babylone, à la résurrection de l'art sacré en Egypte sous la dynastie saïte et jusque sous les Ptolémées, à Rome sous les premiers empereurs et dans l'Italie de la Renaissance !

Aux religions étrangères qui trouvèrent à cette époque beaucoup d'accès dans l'Hellade, appartiennent les cultes phrygiens de Sabazius et de la Mère des dieux, le culte thrace de Kotytto, le culte syrien d'Adonis, déjà généralement répandu dans l'Orient. Entre l'adoption de ces cultes étrangers dans un état de décadence, et l'action indépendante d'idées et de conceptions religieuses élevées, auxquelles la religion grecque était redevable, dans la période de sa croissance, de son haut développement, il y a une différence du tout au tout.

Socrate était exact à offrir des sacrifices ; il vénérait les oracles et se tenait fidèlement attaché à la religion de ses pères. Il ressentait en particulier une vive sympathie pour le culte d'Apollon ; le mot d'ordre de tous deux était le même. Par la voix de l'expérience intime, il était arrivé à la foi en la divinité, et, au plus profond de lui-même, il entendait la voix de son bon esprit ; pour lui, aucun langage figuré, mais une conviction intime. Le caractère misérable des griefs invoqués contre lui ressort surtout de ce fait qu'on appelait cela introduire des divinités nouvelles. Le rapprochement qu'on peut faire entre ses persécuteurs et les Sadducéens, qui mirent à mort Jésus, éclate dans l'hypocrisie avec laquelle ils le laissèrent encore en vie pendant trente jours pour éviter à la ville une souillure, tandis que le vaisseau de fête de l'Attique faisait voile vers Délos.

La persécution dirigée contre Phidias, qui mourut de chagrin en prison, fut aussi inspirée par le zèle religieux ; on l'accusait d'avoir éternisé sa propre image et celle de Périclès sur le bouclier de la *Parthénos*. Alcibiade n'était peut-être pas aussi innocent des railleries qu'il fut accusé d'avoir adressé aux mystères d'Eleusis. Sa culpabilité ne fut d'ailleurs jamais prouvée, et la mutilation des Hermès, dont on l'accuse également, a été probablement l'œuvre de ses ennemis eux-mêmes. La rage des zélateurs ne connaissait plus de limites. L'accusation d'impiété menaçait tout homme honorable. Des menteurs avérés étaient l'objet des louanges et des honneurs, de nobles citoyens menés à la torture. Tant il est faux de dire que l'intolérance ait été inconnue de la religion grecque.

C. P. Tiele.

LA DIVINATION ITALIQUE[1]

III

AUSPICES

Présages convenus à l'avance. — *Auspicium-avispicium*. — Extension de ce mode de divination. — Valeur technique des *auspicia* et des *auguria*. — Les augures Marses. — L'art augural des Sabins. — Le rituel augural ombrien d'après les *Tables Eugubines*. — Ces débris des institutions divinatoires italiques servent à faire comprendre la divination romaine.

La révélation directe, apportée par les voix divines et les présages fortuits, sont la part de la divination vivante et libre, c'est-à-dire, de celle qui n'est point immobilisée dans des formules toutes faites, des signes convenus et des interprétations obligatoires. L'imprévu, Providence ou hasard, incident commun ou prodige, en bannit la routine et ouvre à l'imagination des perspectives toujours nouvelles. Les auspices avaient un caractère tout opposé. C'étaient des signes demandés et obtenus (*impetrita*), dans des conditions déterminées, quelque chose de semblable aux mots d'une langue connue, dont l'interprétation a été arrêtée une fois pour toutes.

Le nom que leur donnait la langue latine ne met point en relief ce caractère essentiel. Il a été emprunté à la méthode la plus fréquemment employée pour les obtenir, à l'observation des oiseaux (*auspicium-avispicium*)[2], et l'usage, comme il arrive toujours, en a étendu le sens, non-seulement au-delà de l'acception propre, mais au-delà de toute limite précise.

(1) Voyez la *Revue*, no I, p. 18.
(2) Serv. *Æn.*, III, 374.

Dans l'acception propre du terme, l'*auspicium* est, comme l'a très bien défini Servius, « un vol d'oiseaux qui indique s'il faut mettre à exécution ou laisser de côté un dessein déjà formé[1]. » Rien n'y est arbitraire ; la question posée est simple ; les réponses attendues se réduisent à deux, l'une positive, l'autre négative, et les règles de l'art augural en ont spécifié à l'avance les caractères différentiels.

Mais, comme l'inspection des oiseaux n'était, ni chez les Latins, ni chez les Étrusques, ni chez les Grecs, le seul mode de divination qui fût ainsi soumis à une méthode rigoureuse, les signes fournis par l'observation soit des oiseaux occupés à des actes instinctifs autres que le vol et le cri, soit des animaux autres que les oiseaux, par l'examen des entrailles des victimes et même par l'interprétation des éclairs et des foudres, entrèrent tout naturellement dans la catégorie des *Auspices*. On disait ainsi, sans sortir encore des limites de l'analogie légitime, les auspices tirés des poulets (*auspicia pullaria*)[2], les auspices pédestres (*pedestria*)[3], c'est-à-dire fournis par les animaux marchants et rampants, les auspices diversement qualifiés (*piacularia-pestifera*)[4] que donnait l'haruspicine. Les présages tirés des foudres avaient même fini par être considérés comme les auspices par excellence, ou du moins comme les plus grands de tous (*auspicium maximum*)[5].

Jusqu'ici, l'idée de méthode définie, d'induction systématique, domine encore dans le sens déjà plus vague du mot. Il était impossible que l'usage en restât là. Le terme *auspicium* fut, comme celui d'*omen*, dépouillé à la longue de tout caractère spécial et réduit au sens fondamental de « présage.[6] » On appelait ainsi *auspicia propterviа*[7] les mille incidents

(1) SERV. *Æn.* III, 374.
(2) SERV. *Æn.*, VI, 198
(3) PAUL., p. 244, s. v. *Pedestria.*
(4) PAUL., p. 244, s. v. *Piacularia.Pestifera.*
(5) SERV. *Æn.*, II, 693. DIO CASS., XXXVIII, 13.
(6) SERV. *Æn.*, IV, 340.
(7) FEST., p. 245, s. v. *Propterviа.*

rencontrés en route par les gens superstitieux, et que les Romains appelaient *omina*, quand ils ne tenaient pas à traduire exactement l'expression grecque σύμβολα ἐνόδια. A Rome, où les auspices conféraient l'investiture aux pouvoirs publics, une métonymie usuelle donna même à *auspicium* le sens de *potestas*, *imperium*[1].

Le mot créé pour représenter une branche spéciale de l'art divinatoire avait été ainsi entraîné, par une extension abusive, en dehors même du domaine de la divination. Son synonyme, *augurium*, ne franchit point ces bornes extrêmes, mais il passa également du sens spécial de « signe fourni par les oiseaux » au sens général de « présage. » L'équivalence approchée des termes *auspicium* et *augurium*, pris dans leur acception la plus restreinte, est garantie par l'étymologie. L'auspice est « l'inspection, » et l'augure, la « dégustation » ou appréciation des oiseaux[2].

Il est possible que, conformément à cette dérivation, les mots *augurium* et *augur* aient représenté, à l'origine, la divination raisonnée, exercée par des spécialistes, en face de la divination banale ou superficielle, représentée par les termes plus anciens et déjà affaiblis d'*auspicium*, *auspex*. Plutarque assure que les augures romains étaient d'abord connus sous le nom d'*auspices*[3], et la chose n'a rien d'invraisemblable. Ils auraient pris, plus tard, le nom d'*augures* pour se distinguer de tous ceux qui consultaient les auspices sans avoir fait de la question une étude spéciale. Ce qui est certain, c'est que les grammairiens ont fait des efforts inutiles pour conserver au mot *augurium* une signification plus restreinte et plus précise que celle d'*auspicium*. Tantôt l'*augurium* est l'auspice correct, demandé et apporté par certains oiseaux déterminés, tandis que l'*auspicium* est un signe imprévu ou oblatif, fourni par un oiseau quelconque[4]; tantôt le caractère distinctif de

(1) Serv. *Æn.*, VI, 257, etc...
(2) Sur la question étymologique, voy. l'art. AUGURES dans le *Dict. des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et E. Saglio.
(3) Plutarch. *Quaest. Rom.*, 72.
(4) Serv. *Æn.*, I, 398.

l'*augurium* est d'être attaché aux coutumes nationales et au sol de la patrie, au lieu que n'importe qui peut observer les auspices, même à l'étranger[1]. Ces réserves n'empêchent pas que l'*augurium*, défini, comme l'auspice usuel, « consultation de la volonté divine, sur un objet particulier, par le « moyen des oiseaux ou des signes[2], » ne perde ailleurs sa qualité de signe impétratif, pour être indistinctement impétratif ou oblatif[3]. Comme signe impétratif, il représente au besoin tous les présages cherchés, y compris l' « oracle » ou révélation directe[4]; comme signe oblatif, il comprend tous les présages fortuits, prodiges[5] et allusions ominales[6]. Il n'est pas jusqu'à l'influence permanente attachée à certains objets et rangée d'ordinaire dans la catégorie des *omina*, qui ne figure parmi les *auguria*, sous la désignation d'*auguria stativa*[7].

Il est donc superflu de chercher une fois de plus à établir sur des vocables aussi ondoyants des classifications analytiques. Cependant, comme l'extension abusive du sens des mots n'en oblitère pas tellement l'acception propre qu'il soit impossible de reconnaître celle-ci, on peut retirer de la circulation banale les termes d'*auspicia* et *auguria*, et leur rendre une valeur technique que leur ont enlevée les catachrèses. Les auspices et augures désigneraient alors en commun les présages convenus, envoyés par les dieux sur la demande de l'impétrant. Ce sont là les auspices réguliers, nettement distingués, par leurs allures méthodiques, de la révélation prodigiale et des présages fortuits.

Les auspices par excellence, ceux dont la définition est contenue dans le terme lui-même, sont les présages fournis par l'observation des oiseaux. Nous verrons, plus loin, en étudiant à part l'art augural romain, par quels emprunts

(1) Serv. *Æn.*, III, 20.
(2) Serv. *Æn.*, II, 702; III, 89.
(3) Serv. *Æn.*, VI, 190.
(4) Serv. *Æn.*, III, 89. Schol. Veron. *Æn.*, VII, 260.
(5) Serv. *Æn.*, II, 5. 683; III, 90.
(6) Serv. *Æn.*, I, 346; V, 7; XI, 19.
(7) Serv. *Æn.*, III, 84; X, 423. Cf. Annal. Instit. di Corr. arch., 1866, p. 28.

faits à d'autres méthodes divinatoires les augures de Rome complétaient la liste des auspices officiels. Nul doute que les autres nations italiques n'aient eu aussi des procédés divers, applicables à la prise des auspices, mais les renseignements dont nous disposons ne nous permettent là-dessus aucune indication précise. Les augures Marses, qui passaient pour des magiciens et des charmeurs de serpents, des disciples de Circé ou de Médée, et qu'Ennius confond dans son mépris avec tous les charlatans du monde[1], mettaient évidemment à la disposition de leurs clients d'autres ressources que l'interprétation du vol et du cri des oiseaux, et ils excellaient en même temps dans l'art augural proprement dit, car on entend dire que les Marses descendent de Marsyas, et que la patrie de Marsyas, la Phrygie, est le berceau de la divination augurale[2]. Du reste, Cicéron, rapprochant incidemment les augures romains des augures marses, déclare que ceux-là ne sont pas comme ceux-ci, « des augures qui prédisent l'avenir par l'observation des oiseaux et des autres signes[3]. »

Ce qu'on peut dire des augures Marses s'applique également bien aux augures Soraniens ou « loups » du mont Soracte (*Hirpi sorani*)[4], thaumaturges et prophètes, qui appartenaient, comme les Marses, à la race sabellique.

Nous savons que les Sabins, installés sur le Capitole et le Quirinal, en face des Latins de Romulus, avaient leurs auspices propres et un art augural distinct de celui auquel on avait foi sur le Palatin. La confrérie des *Sodales Titii*, qui passait pour avoir été instituée par le roi Tatius, conservait encore, bien des siècles après, les rites de ces auspices sabins. Ses membres réveillaient, à certains jours, le souvenir de leur nationalité rebelle à l'assimilation en observant les « oiseaux Titiens »[5], c'est-à-dire, sans doute, cer-

(1) Enn. ap. Cic. *Divin.*, I, 58.
(2) Gregor. Naz. *Adv. Julian.*, I, p. 100.
(3) Cic. *Divin.*, II, 33.
(4) Cic. *Divin.*, I, 47. Serv. *Æn.*, XI, 785.
(5) Varr. *Ling. lat.*, V, 85.

taines espèces qui ne figuraient pas sur la liste des volatiles observés par les augures romains.

Ce vain simulacre d'une fonction jadis officielle montre bien que, chez les Sabins comme chez les Romains, la prise des auspices était un acte de la puissance publique chargée d'entrer en colloque avec les dieux au nom de la société tout entière. Nous rencontrons ainsi sur notre chemin, en dehors des institutions romaines proprement dites, et datant peut-être d'une époque antérieure, cette tradition des auspices officiels que nous ne pourrons bien étudier qu'à Rome. Si obscure que soit pour nous l'histoire des tribus italiques, qui ne figurent qu'à titre de comparses dans le grand drame de la gloire romaine, on soupçonne que le principe politique des Romains, de « ne rien faire sans auspices[1], » était observé de temps immémorial par toutes les cités latines et sabelliques. Chaque tribu se considérait comme fixée au sol qu'elle occupait et née à la vie sociale sous des auspices émanés de son dieu tutélaire, et faisait remonter ainsi aux plus lointains de ses souvenirs l'habitude de consulter, au nom de l'État, cette même divinité protectrice. Si les vautours de Jupiter avaient donné le signal de la fondation de Rome, les Picentins avaient été conduits dans leur région par le pivert, l'oiseau de Mars; les Hirpins, par le loup, autre serviteur du dieu guerrier; les Samnites, par un bœuf dont leur capitale, Bovianum, éternisait le souvenir.

Ces légendes, fortement gravées dans des esprits qui ne jouaient point, comme l'imagination grecque, avec leurs idées, établissaient l'origine céleste et la légitimité des auspices nationaux, plus ou moins conformes au modèle primitif.

Nous ne pouvons nous faire une idée des rites de l'auguration latine et sabine que par ceux de l'auguration romaine; mais le hasard a laissé arriver jusqu'à nous une page du rituel augural d'une petite ville ombrienne. L'Ombrie,

1) *Auguriis sacerdotioque augurum tantus honor accessit ut nihil belli domique, nisi auspicato, gereretur* (Liv., I, 36). *Auspiciis bello ac pace, domi militiæque, omnia geri quis est qui ignoret?* (Liv. VI, 41).

placée entre l'Étrurie et les tribus sabelliques, tenant à celles-ci par la parenté de race, à celle-là par l'échange d'influences actives que provoque la conquête et le contact de civilisations hétérogènes, devait avoir ajouté à la simplicité naïve des rites italiques l'appareil, la méthode et le scrupule des cérémonies étrusques. Nous savons, du reste, par Cicéron[1], que les Ombriens étaient des observateurs timorés des auspices. Aussi, en lisant les dispositions du rituel d'Iguvium, croirait-on entendre la langue grave, impérative et méticuleuse de la liturgie romaine issue, elle aussi, de l'association des formes étrusques aux habitudes latines.

Le texte épigraphique dont il s'agit paraît dater du IVe siècle avant notre ère[2], c'est-à-dire d'une époque où Iguvium était encore indépendante, et où l'on ne peut soupçonner d'emprunts faits par la ville ombrienne au rituel romain. Il contient les prescriptions relatives à la lustration officielle du territoire et, en particulier, de la colline Fisienne, qui était l'observatoire augural de la cité. Autant qu'on peut le conjecturer par l'ensemble du document, le magistrat officiant (*arsfertur*), assisté d'un augure, doit prendre d'abord les auspices sur la colline, dans les limites du temple qui a été tracé, à la lustration précédente, par son prédécesseur; puis, purifier

(1) Les *Tablettes Eugubines*, ainsi appelées parce qu'elles ont été découvertes au XVe siècle (1444) à *Gubbio* ou *Eugubio*, l'ancienne *Iguvium*, dans les substructions d'un temple de Jupiter, sont en bronze, au nombre de sept, dont cinq gravées en caractères étrusques et deux en caractères latins. J. Lipse et Gruter en avaient publié quelques extraits; Bonarota et Dempster donnèrent le texte complet en 1723. Ce texte restait inintelligible et servait de champ d'exercice à tous ceux qui essayaient de retrouver la langue des Étrusques. O. Müller, Lassen, G. F. Grotefend, R. Lepsius, commencèrent à lever le voile. On s'aperçut que les deux alphabets avaient servi, à deux siècles environ d'intervalle, à écrire une même langue et que cette langue n'était pas de l'étrusque, mais de l'ombrien, c'est-à-dire un idiome comparable à des idiomes connus. L'interprétation du texte a été depuis lors en progrès constants, depuis le travail magistral de Th. Aufrecht et Kirchhoff (1849-1851) repris par Ph. E. Huschke (1859), jusqu'aux études patientes et sagaces de M. Bréal (*Les Tablettes Eugubines*, Paris, 1875 ; dans la Biblioth. de l'École des Hautes Études). Les textes qui concernent l'art augural sont contenus dans la première table et dans la sixième qu'on peut regarder, dit M. Bréal, « comme deux copies diversement altérées d'un texte plus ancien. »

(2) Cic. *Divin.*, I, 41.

le sol et procéder au tracé d'un nouveau temple qu'il inaugure en y observant à nouveau les auspices.

Les instructions du rituel s'adressent à l'augure assistant qui doit guider le magistrat dans tous les détails de cette opération compliquée. Comme les auspices sont des signes impétratifs, c'est-à-dire obtenus sur demande, il faut d'abord stipuler avec les dieux quels sont les signes attendus.

« Commence la cérémonie, » dit le rituel à l'augure, « par « l'observation des oiseaux, l'épervier et la corneille à droite, « le pic et la pie à gauche[1].

« Assis sur la borne, dis à l'auspiciant de stipuler qu'il « observe l'épervier à droite, la corneille à droite, le pic à « gauche, la pie à gauche, les oiseaux volants de gauche et « les oiseaux chantants de gauche étant favorables[2]. »

« Que l'auspiciant stipule ainsi : « Je les observe, l'épervier à « droite, la corneille à droite, le pic à gauche, les oiseaux « volants de gauche et les oiseaux chantants de gauche « étant favorables pour moi, pour le peuple iguvien, dans ce « temple déterminé. »

« Quand celui qui va observer les oiseaux chantants aura « pris position, qu'on ne fasse aucun bruit, que rien ne « tombe et que celui qui observe ne se retourne pas. S'il se « fait quelque bruit ou si quelque chose tombe, le jour est « défavorable[3]. »

Comme on le voit, les conditions préalables sont nettement posées. L'auspiciant stipule que les oiseaux favorables lui apparaîtront à gauche et les oiseaux défavorables à droite. Si les choses se passent ainsi, il est en droit d'en conclure que les dieux approuvent le pacte et que les présages sont heureux. Il doit se garder pourtant des signes fortuits, des *omina* qui pourraient troubler son observation. La chute d'un

(1) *Tab.*, I, 1 ; VI, 1. Les mots qui désignent ici l'orientation n'ont pu être traduits encore d'une façon satisfaisante. M. Bréal propose de lire *en avant* et *en arrière*, ou *au midi* et *au nord*. La conjecture de Grotefend, conservée ci-dessus, se fonde sur un fait connu d'ailleurs.

(2) *Tab.*, VI, 1-2.

(3) *Tab.*, VI, 3.

objet quelconque (*auspicia caduca*) est un présage fâcheux par lui-même; les bruits de toute nature (*dirae obstrepentes*) le sont également, parce qu'ils se produisent contre le gré de l'auspiciant et en dépit de ses précautions. Un incident semblable suffit pour « vicier » la journée, comme on disait à Rome, et pour obliger à attendre une occasion plus favorable.

Après cette première prise d'auspices, le magistrat Iguvien purifie la colline Fisienne et procède, soit par lui-même, soit par le ministère de l'augure assistant, à la délimitation du nouveau temple augural. Nous savons, par les incertitudes qui planent sur le tracé du temple étrusque, combien sont difficiles, dans l'état actuel de nos renseignements, ces questions de géométrie liturgique. Le document ombrien n'offre rien qui aide à préciser les points obscurs. Il indique la position des quatre angles du carré et les lieux que traversent les lignes idéales du temple[1], mais l'on ne saurait dire si ce temple est orienté par ses axes ou par ses diagonales, quelle est la position des faces antérieure et postérieure, droite et gauche, par rapport aux points cardinaux, et celle de l'augure par rapport au temple lui-même. Nous continuerons donc à supposer que l'usage ombrien, semblable à l'usage étrusque, était de tracer et d'orienter le temple par les diagonales et les angles extérieurs. C'est, du reste, de ces angles que s'occupe tout d'abord le rituel iguvien.

« Dès que l'auspiciant a récité la formule pour la purification « de la colline, alors, qu'il limite le temple depuis l'angle « inférieur, qui est près de l'Autel Divin (*Asa Deveia*), jus« qu'à l'angle supérieur, qui est près des Pierres-aux« Oisillons (*Lapides avieculi*), et de l'angle supérieur, près « des Pierres-aux-Oisillons, jusqu'à la borne urbaine; de « l'angle inférieur, près de l'Autel-Divin, jusqu'à (l'autre?)

(1) « L'énumération des lieux qui marquent les limites extérieures du temple, dit M. Bréal (p. 49), est intraduisible : c'est un fragment du cadastre iguvien que le hasard de la conservation de ces tables met devant nos yeux. »

« borne urbaine, et, entre les bornes urbaines, qu'il observe. »

Le sens de ces prescriptions paraît être que l'officiant doit d'abord tirer de l'angle dit inférieur à l'angle supérieur, la ligne directrice, celle que suivra le regard de l'observateur et qui divise le champ visuel en droite et gauche. Les deux autres points de repère, appelés les Bornes, joints aux premiers par des lignes droites, ferment le temple au dehors et au dedans, le divisent en partie antérieure et partie postérieure. C'est entre les deux bornes et en deçà des limites extérieures que doivent apparaître les signes célestes.

« En deçà des limites ci-dessus spécifiées, que (l'augure) « observe l'épervier à droite, la corneille à droite ; au delà de « ces limites, le pic à gauche, la pie à gauche. »

« Lorsque les oiseaux auront favorablement chanté, que, « restant assis sur la borne, il constate :

« Interpellant par son nom l'auspiciant, (N. dira-t-il), je « vois l'épervier à droite, la corneille à droite, le pic à « gauche, la pie à gauche, les oiseaux volants de gauche, « les oiseaux chantants de gauche étant favorables pour toi, « pour le peuple iguvien, dans ce temple déterminé[1]. »

Après ce spécimen du cérémonial ombrien, les habitudes romaines n'offriront plus rien d'étrange. Nous ne serons point étonnés de voir réussir comme par enchantement la prise des auspices que l'on croirait, d'après les exigences du rituel, une opération si chanceuse. Partout, dans ces cérémonies officielles, la fiction légale remplace, au besoin, la réalité. Les présages demandés sont censés avoir été obtenus toutes les fois qu'il n'y a pas contre-indication, c'est-à-dire, que quelque signe inattendu et fâcheux ne vient point donner une marque formelle du *veto* divin. Aussi, le rituel n'a point à prévoir le cas où les oiseaux précités ne se présenteraient point, ni même celui où ils prendraient des positions non stipulées. La voix de l'augure annonçant que les signes

(1) *Tab.*, VI, 8.
(2) *Tab.*, VI, 15-17.

demandés ont apparu, crée, par le fait, un présage favorable que confirme le consentement tacite des dieux.

Mais ces idées, nous les connaissons surtout par la pratique des Romains ; nous ne pouvons parler de l'art augural italique sans emprunter à celui des Romains ses théories sous-entendues et jusqu'à ses expressions. Il est temps, après avoir réuni en faisceau tous les débris d'institutions divinatoires qui n'appartiennent ni à l'Étrurie, ni à Rome, d'aborder enfin l'histoire de la divination romaine. Celle-là s'est volontairement confinée dans les auspices et en a fait un des instruments les plus merveilleux qu'ait jamais forgés la religion appliquée à l'art de gouverner les hommes.

A. Bouché-Leclercq.

BULLETIN CRITIQUE [1]

DE LA

RELIGION JUIVE

(JUDAISME ANCIEN)

Les recherches relatives à la religion israélite reposent presque exclusivement sur les livres de la Bible (Ancien Testament). Sans une connaissance un peu précise de ceux-ci, de leur contenu, de leur composition, de leur origine, ces recherches sont absolument stériles, et, sauf de rares et honorables exceptions, ç'a été le cas chez nous jusqu'en ces dernières années. Un écrivain et un savant de premier ordre, que nous avons toujours le droit de ranger parmi nos compatriotes, vient enfin de donner aux études qui feront l'objet de ce bulletin annuel une base solide en condensant sous une forme substantielle et originale l'immense travail critique accompli depuis une centaine d'années sur les livres sacrés du judaïsme. C'est une bonne fortune pour nous d'avoir sous les yeux cette publication magistrale au moment de déterminer l'état présent des questions bibliques; il suffira à notre objet de parcourir les différents volumes de la *Bible* de M. Edouard Reuss, en indiquant les termes des principaux problèmes et le degré d'avancement des solutions qui s'y rapportent [1].

M. Reuss a commencé par laisser de côté les divisions littéraires adoptées par les traductions usuelles; il ne s'en est pas même tenu au classement adopté par les compilateurs du canon hébraïque, qui distribue les livres bibliques sous les trois chefs de *Loi* (les cinq livres de Moïse), de *prophètes* (les

(1) La *Bible*, traduction nouvelle avec introductions et commentaires par Ed. Reuss, professeur à l'Université de Strasbourg. Paris, in 8°, Sandoz et Fischbacher (*Ancien Testament*, 8 volumes, 1875-1879.)

livres historiques et les livres prophétiques) et *écrits* (Psaumes, Job, Proverbes, Daniel, etc.) Il a voulu introduire dans sa traduction une division qui répondît à l'évolution religieuse et littéraire dont les livres de la Bible marquent les différentes étapes. Il a ainsi réparti sa matière de la manière suivante :

PREMIÈRE PARTIE. *Histoire des Israélites, depuis la conquête de la Palestine jusqu'à l'Exil.* (Livres des Juges, de Samuel et des Rois).

SECONDE PARTIE. *Les Prophètes* (d'après l'ordre chronologique).

TROISIÈME PARTIE. *L'Histoire sainte et la Loi* (Pentateuque et Josué).

QUATRIÈME PARTIE. *Chronique ecclésiastique de Jérusalem* (Chroniques, Esdras, Néhémie).

CINQUIÈME PARTIE. *Poésie lyrique* (Psaumes, Lamentations, Cantiques).

SIXIÈME PARTIE. *Philosophie religieuse et morale* (Job, Proverbes, Ecclésiaste, Ecclésiastique, Sapience, Contes moraux, Baruch, Manassé).

SEPTIÈME PARTIE. *Littérature politique et polémique* (Ruth, 1 et 2 Machabées, Daniel, Esther, Judith, 3e livre des Machabées, etc.)

L'ouvrage est précédé d'une *Préface et introduction générale* où l'auteur a exposé son objet et sa méthode.

Il n'est pas besoin d'être très versé dans les études hébraïques pour voir tout ce qu'il y a d'original et d'ingénieux dans cette distribution de la matière. Je ne louerai pas M. Reuss d'avoir élargi les frontières du canon hébraïque, si rigoureusement maintenues par la théologie protestante, en restituant aux livres des Machabées, de l'Ecclésiastique, de la Sapience, de Judith, etc., la place qui leur revient légitimement dans le développement de la littérature religieuse israélite ; M. Reuss avait secoué un trop grand nombre des préjugés de sa naissance et de son éducation pour retenir un des moins intelligents. Mais je le louerai très haut pour cette tentative hardie de reproduire, dans la progression de sa

Bible, la progression de la pensée dont il prétend expliquer les monuments. J'ai sous les yeux, par exemple, au moment où j'écris, une traduction protestante de la Bible, et, toutes les fois que je la feuillette, je ne puis me défendre d'un mouvement d'impatience. En effet, sur 1550 pages qu'elle compte, devinerait-on où se placent les livres prophétiques d'un Amos et d'un Osée, qu'on peut regarder à bon droit comme deux des documents les plus anciens de la pensée israélite ? Aux pages 1460 et 1482. La collection des prophètes proprement dits (Isaïe en tête) ne commence qu'à la page 1089. Or les recherches modernes ont établi que les écrits prophétiques (non pas tous, assurément) étaient le seul témoignage un peu authentique qui nous restât de la façon de voir et de sentir des Israélites avant l'exil. Donc, avant d'arriver à ces témoins du plus vif intérêt, il a fallu que je me noie dans l'ensemble soit de la légende patriarcale, soit de la législation dite mosaïque, laquelle n'a certainement jamais été en vigueur avant l'exil. Il a fallu que je traverse cette seconde édition des livres historiques connue sous le nom de Chroniques ou Paralipomènes, où l'esprit ecclésiastique du IIIe siècle avant l'ère chrétienne a retravaillé de la façon la plus systématique les souvenirs de l'antiquité ; il a fallu que je traverse Job, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, etc., tous ces produits, soit d'une pensée personnelle et isolée, soit des époques les plus récentes du judaïsme. M. Reuss, qui a eu, dans le cours de son admirable publication, un certain nombre d'audaces heureuses, n'en a pas eu, à mon avis, de plus heureuse, de plus féconde en conséquences excellentes, que celle qui lui a inspiré le classement précédemment mentionné.

Avant tout, il fallait définir le terrain sur lequel on prétendait se mouvoir : ce terrain, c'est celui de l'histoire de la nation israélite. Or, cette histoire se divise en deux parties nettement tranchées : l'une, légendaire et mythique, va des origines (quelles origines ? l'univers, l'homme !) à l'entrée dans le pays de Canaan, signalée par l'accompagnement le

plus étrange de miracles et de manifestations divines. Cette partie se trouve dans le Pentateuque et dans le livre de Josué. L'autre, sans reposer toujours sur un sol suffisamment résistant au gré de l'historien et tout en méritant une sévère critique, laisse à l'examen un résidu de plus en plus solide à mesure que l'on se rapproche du temps de l'exil : cette partie est représentée par les livres des Juges, de Samuel et des Rois. M. Reuss a rejeté bravement la série Pentateuque-Josué dans la section *histoire sainte* (c'est-à-dire histoire des origines écrite au point de vue édifiant), qui est la troisième de son ouvrage, et a voulu ne comprendre dans le volume intitulé : *Histoire des Israélites* que les pièces dont il savait pouvoir tirer un parti positif. Ce volume débute par un morceau d'une grande importance, par un *résumé de l'histoire des Israélites* (p. 3-75). Nous le signalons à l'attention des hébraïsants et de tous ceux qui s'occupent d'histoire ancienne. M. Reuss, dépassant les limites assignées par les sources qu'il avait particulièrement en vue, a largement retracé la série des événements qui conduisirent le judaïsme jusqu'à la destruction de Jérusalem par Titus. Chacune des productions du génie littéraire ou religieux pourra désormais se situer avec toute la précision désirable.

M. Reuss résume ainsi son opinion sur la date de composition du livre des *Juges* : « Nous regarderons comme très vraisemblable que la rédaction doit en être placée dans le courant du siècle qui s'est écoulé entre la ruine de Samarie et la promulgation du Deutéronome, c'est-à-dire entre les années 722 et 623 av. J.-Ch., comme limites extrêmes. Ce résultat est indirectement confirmé par le fait que l'auteur principal n'était plus en possession d'une notion fort exacte de l'état du peuple israélite avant la période des rois, puisqu'il a pu se représenter celui-ci comme ayant un gouvernement unique et central, bien que les traditions qu'il consigne dans son ouvrage disent explicitement le contraire, et puisqu'il énumère les héros dont il rapporte les exploits comme des personnages exerçant un pouvoir permanent, bien que ces mêmes tradi-

tions nous fassent voir qu'il s'agit là de tout autre chose et que plusieurs d'entre eux n'ont jamais exercé de commandement quelconque. » Les livres de *Samuel* seraient également, du moins en ce qui concerne leur rédaction dernière, antérieurs au siècle du roi Josias et du prophète Jérémie. « D'après notre sentiment, ajoute encore M. Reuss, le livre dit de Samuel est même plus ancien que le livre des Juges, dont le rigoureux pragmatisme trahit un siècle où l'histoire nationale était déjà vue à travers le prisme d'une certaine théorie, laquelle ne s'accuse encore que très faiblement dans l'autre ouvrage. » Le savant critique insiste sur ce que les différents auteurs ignorent « l'illégalité des sacrifices offerts simultanément en différents endroits et notamment sur les hauteurs, » ce qui d'après lui serait incompréhensible au moment, ou même aux abords, de la réforme de Josias. De là la détermination de son *terminus ultra quem non*. Cet argument ne nous paraît pas décisif, par la raison que le récit de la réforme entreprise par Josias nous semble lui-même quelque peu sujet à caution ; en tout état de cause nous réclamons la liberté de remaniements et d'interpolations de plus ou moins grande portée au cours des siècles qui ont pu séparer la composition des principales parties de ces ouvrages, de leur introduction dans un canon régulier, chose qui n'a dû guère se faire avant le IV[e] ou le III[e] siècle (avant J.-C.) Nous admettrions bien difficilement qu'une seule des œuvres historiques de la littérature juive pût être considérée comme nous étant parvenue sans altération, d'une époque antérieure à l'exil : nous dirions même volontiers la même chose de n'importe quel des livres reçus au canon juif.

Les livres des *Rois* se composent comme les précédents de documents de date plus ou moins antique, mis en œuvre et remaniés par une ou plusieurs rédactions successives. « Si nous admettons, dit M. Reuss, que ce livre est sorti des mains du rédacteur dans sa forme actuelle, il nous indiquera lui-même la date de son origine d'une manière assez précise. Il se termine par un renseignement sur un fait arrivé à la

fin de la 37ᵉ année après la première prise de Jérusalem par les Chaldéens, c'est-à-dire l'an 561 avant J.-C. Comme, d'un autre côté, il n'est fait nulle part allusion à ce qu'on est convenu d'appeler la fin de la captivité, c'est-à-dire au retour d'une première colonie des Juifs à Jérusalem (536), ce serait entre ces deux époques que nous aurions à placer la rédaction... C'est chose indubitable que pour le rédacteur, la ruine de la monarchie et de sa résidence était un fait accompli. » Nous acceptons cette conclusion avec les réserves précédemment annoncées, à savoir la possibilité, pour ne pas dire la probabilité de remaniements opérés au cours des Vᵉ et IVᵉ siècles. Il est tel morceau, par exemple la prière mise dans la bouche de Salomon lors de l'inauguration du Temple, qui s'expliquera peut-être difficilement si l'on ne consent pas à en faire redescendre la composition à ces époques relativement modernes. — Les introductions aux divers livres des Juges, de Samuel, des Rois, sont excellentes de tout point ; il serait malséant de louer la compétence de l'auteur, mais on peut vanter la bonne grâce, alerte et souple, avec laquelle il remet dans les conditions naturelles de l'historiographie ces importants documents, objets, la plupart du temps, d'une vénération aussi peu intelligente qu'elle est mal raisonnée. Quant aux notes importantes qui accompagnent la traduction, je les voudrais parfois plus nettes, plus décisives. L'ensemble du volume qui a pour titre *Histoire Israélite*, est, somme toute, d'une haute valeur. C'est une prise de possession aussi solide qu'étendue d'un terrain capital : on y sent l'empreinte du maître.

Sur le terrain, ainsi affermi, de l'histoire israélite ancienne se produit le développement religieux et moral dont la collection prophétique (Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, les douze petits prophètes) constitue la précieuse bibliothèque. C'est là aussi que M. Reuss a placé ses *Prophètes* (en 2 volumes). — Cette bibliothèque est mal classée. Les prophéties d'Isaïe, par exemple, sont une anthologie, dont les auteurs restent inconnus, en dehors de ce qu'on peut conserver au personnage

de ce nom, contemporain d'Ezéchias. On sait que la seconde partie du livre (XL — LXVI) est l'œuvre d'un écrivain contemporain de l'exil : dans la première partie, l'authenticité de bien des pièces est contestable. En revanche, le volume des douze (petits prophètes) contient des morceaux antérieurs à la fin du VIII[e] siècle et qui, pour être bien compris, doivent être replacés dans la série naturelle des événements. Je n'insiste pas sur des faits que je dois supposer connus de tous ceux qui s'intéressent tant soit peu à l'antiquité hébraïque. Il y avait donc pour M. Reuss un parti à prendre : ranger et expliquer les écrits prophétiques dans l'ordre chronologique. Il n'a pas hésité à le faire. Voici le résultat de ce classement et l'énumération des vingt chefs, sous lesquels a été distribuée la collection des *prophetæ posteriores*, à l'exception de Jonas, relégué à juste titre dans la catégorie de la *Philosophie religieuse et morale* (VI[e] partie) :

1° *Joël*, neuvième siècle avant Jésus-Christ ;

2° *Anonyme*, (Isaïe XV-XVI), vers 800 av. J.-C. ;

3° *Amos*, vers 790, av. J.-C. ;

4° *Osée*, 784-760 av. J.-C. ;

5° *Anonyme*, (Zacharie IX-XI), première moitié du huitième siècle av. J.-C. ;

6° *Isaïe*, 740-710 av. J.-C. ; (*Premier recueil :* chap. I-XII ; *Discours et fragments tirés du second recueil :* chap. XVII, 1-11 ; chap. XIV, 28-32 ; chap. XXVIII-XXXIII ; chap. XX ; chap. XXII, 15-25 ; chap. XXII, 1-14 ; chap. XIV, 24-27 ; chap. XVII, 12-XVIII ; chap. XXI, 11-17 ; chap. XXIII ; chap. XIX ; *appendice historique :* chap. XXXVI-XXXIX).

7° *Michée*, vers 725 av. J.-C. ;

8° *Anonyme*, (Zacharie XII-XIV), première moitié du septième siècle ;

9° *Sophonie*, environ 630 av. J.-C. ;

10° *Nahum*, vers 625 av. J.-C. ;

11° *Habacuc*, vers 604 av. J.-C. ;

12° *Jérémie*, (628-586) av. J.-C. ;

13° *Ezéchiel*, (594-572) av. J.-C. ;

14° *Anonyme*, (Isaïe, XXIV-XXVII) vers 570 av. J.-C.;

15° *Anonymes*, vers 540 av. J.-C.; (Isaïe XIII, 1-XIV, 23; Isaïe XXI, 1-10; Isaïe XXXIV; Isaïe XXXV; Jérémie L, LI).

16° *Anonyme*, (seconde partie d'Isaïe; chap. XL-LXVI), 536 av. J.-C.;

17° *Aggée*, 520 av. J.-C.;

18° *Zacharie*, 520-518 av. J.-C.;

19° *Abdias*, cinquième siècle av. J.-C.;

20° *Anonyme* (Malachie), 440 av. J.-C.;

J'ai dit vingt chefs; on voit qu'il y en a, en réalité, une trentaine et j'ajoute que M. Reuss a dû faire effort pour s'en tenir là. Lorsqu'on veut substituer aux vieilles divisions un morcellement rationnel, il est difficile de trouver une limite. Quant à savoir si M. Reuss n'aurait pas mieux fait de s'en tenir à la tradition et de commenter successivement Isaïe, (dans son entier), Jérémie, Ezéchiel, puis les douze, dans la série canonique, on peut en disputer dans le domaine de la théorie, mais le savant critique se devait à lui-même de tenter une classification plus réelle, du moment où il la croyait possible. Je l'approuve donc, tout en m'inquiétant un peu de la rigueur (un peu plus apparente que réelle) de ses résultats. Ne dirait-on pas, en parcourant la liste que je viens de dresser d'après lui, que chacun des morceaux de la collection prophétique porte sa date en lui-même, sa date certaine, positive, à une année près? Eh bien! je ne puis pas me persuader qu'il en soit ainsi. Que l'ensemble de l'œuvre d'un Jérémie, d'un Ezéchiel, de l'auteur anonyme de la seconde partie d'Isaïe se révèle comme étant en une connexion nécessaire avec une époque déterminée, je l'accorde; je l'accorde aussi pour le fond des prophéties d'un Amos et d'un Osée, d'un Zacharie (première partie), d'un Aggée et pour quelques autres morceaux de moins d'étendue encore. Mais qu'on puisse, sans quelque illusion, sans quelque fantaisie (je dis le mot qui est au fond de ma pensée, en y attachant, cela va sans dire, le sens le plus courtois), accrocher chaque lambeau à une date, à un règne, à un siècle déterminés, cela

je n'arrive pas à me le persuader. Ce classement, pour tout dire, est trop rigoureux, trop *satisfaisant* : il semblerait indiquer un terrain absolument sûr, dont toutes les couches ont des caractères précis, indiscutables. Encore une fois, à mes yeux du moins, cela n'est pas.

Cette riche matière eût été, je crois, répartie plus avantageusement en cinq ou six groupes, tels que ceux-ci : les plus anciennes prophéties, les prophéties de l'époque d'Ezéchias, Jérémie et ses contemporains, les prophéties de l'exil, les prophéties après l'exil. Le terrain étant plus large aurait été plus sûr; l'on aurait échappé à ce grave inconvénient de dates rigoureuses que le sujet ne comporte pas; on aurait surtout gardé toute liberté de laisser les contours indécis, de marquer autour des points lumineux la pénombre, puis l'ombre qui dérobe l'origine exacte d'un si grand nombre de morceaux.

J'aurais voulu surtout qu'une grande porte fût ouverte aux altérations et aux remaniements que les morceaux datant d'une époque antérieure à l'exil ou de l'exil même, ont pu, ont dû subir avant de prendre une place définitive dans un livre destiné à la piété et à l'édification. De toutes les épreuves réservées à un livre ancien, aucune n'est plus périlleuse que celle qui le transforme en un livre religieux, destiné à fournir au fidèle un aliment clair, substantiel, approprié à ses connaissances; pour cela il faut le mettre au point. Je ne mets pas en doute pour ma part que la collection prophétique n'ait été l'objet d'une série de remaniements, d'interpolations, de corrections destinées à la rendre de plus en plus propre à l'usage que l'on voulait en tirer pour le culte privé et public. Les traces de ce travail sont pour moi visibles dans Amos, dans Osée, dans Isaïe, ailleurs encore. Je ne puis donc souscrire sans des réserves formelles au classement chronologique adopté par M. Reuss et je crains pour nombre de ses lecteurs l'impression qui se dégagera d'une nomenclature aussi rigoureuse.

Dans le détail j'aurais à contester bien des jugements; je ne saurais, pour citer un point qui a son importance, assez

m'étonner qu'un esprit aussi rompu aux questions hébraïques ait assigné à Joël la place d'honneur en tête de la série prophétique. Quoi, ce rhéteur élégant et froid serait du IXe siècle avant l'ère chrétienne! Si M. Reuss hésitait à se rendre aux arguments de ceux qui voient dans ce livre une composition littéraire de la plus récente époque, ne pouvait-il, au moins, le loger moins en évidence? Je crois ce morceau bien mal fait pour introduire dans l'étude des parties authentiques et vraiment anciennes de la littérature prophétique.

Les volumes de la *deuxième partie* de la Bible sont précédés d'une importante introduction où l'auteur développe, avec l'autorité que lui reconnaît l'Europe savante, cette pensée que « les livres des prophètes forment, au point de vue de la science moderne, la partie la plus importante de la littérature hébraïque. » Le grand fait du prophétisme israélite est mis en lumière avec ses vraies couleurs, et le terrain des études bibliques débarrassé de cette extravagante opinion qui fait de ce corps unique de prédicateurs religieux, moraux, politiques et sociaux, les porte-voix inertes de prédictions obscures et mal conçues. Toutefois certaines questions auraient pu être serrées de plus près. Il semble que M. Reuss ait hésité ici à donner à sa pensée la précision que réclame une œuvre scientifique; nous pouvons lui assurer que le public qui a accueilli sa *Bible* avec tant d'empressement et, disons-le, de reconnaissance, ne méritait ni ces égards, ni certaines réticences que nous croyons deviner et que l'auteur a su laisser de côté dans d'autres parties de son œuvre. Notre principale réserve portera sur le curieux problème des origines, ou plutôt des commencements du prophétisme. M. Reuss met en avant un petit nombre de textes d'où il résulterait qu'il y a eu de Moïse à Samuel une sorte de « transmission » du dépôt de certaines « vérités » dont le prophétisme, à quelques siècles de distance, s'est fait l'organe. Nous le contestons absolument; ces textes sont des témoins fictifs, dont l'origine récente saute aux yeux. Avant Samuel il n'y a pas une seule trace d'un fait que l'on puisse rappro-

cher du prophétisme des VIIIe et VIIe siècles. L'institution des fameuses « écoles de prophètes » par Samuel ne soutient pas beaucoup plus l'épreuve d'une critique un peu sévère. A mesure que l'on perçait à jour la fable de la législation dite mosaïque, s'est insidieusement formée la fiction du prophétisme prétendu mosaïque. Sous cette nouvelle forme, l'hypothèse de la « transmission » ou de la « succession » ne nous paraît pas avoir grand avenir. Nous ne pouvons même nous empêcher de croire que M. Reuss n'est pas éloigné de partager notre avis. C'est là, somme toute, une question neuve, sur laquelle nous voyons qu'on a seulement échafaudé quelques fragiles hypothèses; en dehors des mentions de prophètes que nous offrent les livres historiques pour les Xe et IXe siècles, nous n'avons, là dessus, comme source la plus authentique de renseignements, que les restes de la littérature prophétique la plus ancienne, que nous ne faisons pas difficulté de placer dans la première moitié du VIIIe siècle avant l'ère chrétienne [1].

Lorsque, à l'aide des livres historiques on a reconstruit le cadre de l'existence de l'Israël ancien, à l'aide des livres prophétiques retracé les principaux traits de son activité morale et religieuse, on est en état d'aborder l'étude de la législation qui présida à la restauration des juifs sur le sol palestinien. C'est là l'objet de la *troisième partie* de la *Bible* de M. Reuss qu'il a intitulée l'*Histoire sainte et la loi* et qui traite du *Pentateuque* et du livre de *Josué* (en 2 volumes). « En abordant, dit-il, l'étude des livres mosaïques, nous devons avant tout expliquer et justifier le titre que nous donnons à cette partie de notre ouvrage. Au point de vue de l'Église chrétienne, l'*histoire sainte*, c'est l'ensemble des faits compris dans les récits bibliques, depuis la création du monde jusqu'à la fin du siècle des Apôtres, et, si nous nous étions proposé d'écrire un livre de théologie, nous nous garderions bien de

(1) Nous renverrons, en ce qui touche ces questions, à notre volume récemment paru, *Mélanges de critique religieuse*. Voy. en particulier l'étude intitulée : *Le prophétisme hébreu*.

donner à un terme aussi généralement usité une signification différente de celle qui est familière à tout le monde. Mais nous écrivons une histoire de la littérature hébraïque et nous tenons à nous mettre au point de vue des temps et des générations qui ont produit les documents dont nous avons à nous occuper successivement. Or, pour la Synagogue, la notion de l'histoire sainte s'applique à une série de faits beaucoup plus restreinte que celle qui intéresse l'église chrétienne. Elle n'embrasse pas même, tant s'en faut, la totalité des événements racontés dans les livres de l'ancienne alliance. Cette notion a été assez lente à se former et, à vrai dire, elle n'est entrée dans la conscience religieuse du peuple israélite qu'à une époque comparativement récente... L'histoire merveilleuse des origines de la nation, élue d'avance dans la personne des patriarches, devint la nourriture presque quotidienne de tous les Israélites, et nous serons bien autorisé, soit par la lecture des faits qu'elle comprend, soit par le respect tout exceptionnel dont on honorait le volume qui les attestait, à donner aux récits contenus dans celui-ci le nom de l'Histoire sainte. Jamais les destinées ultérieures de la nation, la période des Juges, des Rois et des prophètes, n'ont fixé au même degré l'attention du public non lettré. Lorsque, bien plus tard, on commença à en faire également usage dans le culte par le moyen de la lecture sabbatique, ce ne fut que dans une mesure restreinte. Ce seul fait suffit pour prouver qu'on n'accordait pas au recueil complémentaire, aux livres dits prophétiques, une importance égale à celle qu'on attribuait à la partie principale, c'est-à-dire au Code et à l'histoire qui lui servait de cadre. Ceci nous suggère une autre observation encore,... c'est que les deux éléments dont nous venons de parler, la narration et la législation, s'y trouvent combinés, enchevêtrés l'un dans l'autre, de manière à ne pouvoir guère être séparés. »

La question des livres dits de Moïse et de la législation qui en occupe la plus grande part, est une des plus grosses qu'ait agitées la critique. L'accord qui s'est fait assez vite sur

l'origine des principaux morceaux de la collection prophétique, ou sur la date de composition des livres historiques, ne s'est pas retrouvé ici, au moins dans la même mesure. Les points sur lesquels la critique indépendante marche de concert, depuis nombre d'années déjà, sont les suivants : 1° le livre de Josué a appartenu primitivement au Pentateuque et doit être traité conjointement avec les livres de Moïse; 2° le Pentateuque-Josué a été le Code de la restauration judéenne qui a suivi l'exil de Babylone, c'est sous son autorité que l'état juif a été rétabli par Esdras et Néhémie; 3° le Pentateuque-Josué est le fruit de la combinaison d'un certain nombre d'ouvrages qui ont existé antérieurement à l'état isolé : ces ouvrages sont le document *jéhoviste* (ainsi dénommé d'après l'appellation divine qu'il préfère, *Jéhova*, plus exactement *Yahveh*), le document *deutéronomique* (principalement représenté par le livre de ce nom), et le document *élohiste* ou sacerdotal (*élohiste* d'après l'appellation *elohim* donnée de préférence à la divinité, *sacerdotal* à cause de la présence d'une législation très complète et très minutieuse qui s'inspire avant tout des besoins du culte).

Or le point qui divise encore la critique est celui-ci : quelle a été la succession chronologique des trois principaux documents, dont la réunion constitue le Pentateuque-Josué? Faut-il dire : 1° Document élohiste-sacerdotal ; 2° document jéhoviste; 3° document deutéronomique, ou bien : 1° Document jéhoviste, 2° document deutéronomique, 3° document élohiste-sacerdotal? Précisons encore les faits. On s'accorde volontiers sur la date où l'écrit *jéhoviste* a pu voir le jour : on estime qu'il se rattache à l'inspiration prophétique (VIIIe siècle environ avant notre ère); on ne dispute guère non plus sur l'origine de l'écrit *deutéronomique*, que l'on déclare avoir été à la base de l'œuvre de réformation centralisatrice du culte opérée par Josias (fin du VIIe siècle). La querelle en revanche se reporte, avec une extrême vivacité, sur la date de l'écrit sacerdotal. D'après les uns, il date du temps de David ou de Salomon, pierre d'attente de la construction qui ne sera

élevée que cinq siècles plus tard, après l'exil de Babylone; d'après les autres, il a été *fait* pour et par l'époque à laquelle il a *servi*, c'est-à-dire pendant et après l'exil. — Il va sans dire qu'un point qu'on ne discute pas, c'est la prétendue origine mosaïque du Pentateuque. Il y a longtemps que la question est vidée.

La législation qui remplit les livres de l'Exode, du Lévitique, des Nombres est-elle, oui ou non, la partie la plus ancienne du Pentateuque? Elle l'est, soutiennent un certain nombre de critiques, avec lesquels il faut compter; elle est la plus récente, vient déclarer M. Reuss, après M. Kuenen, après M. Wellhausen, dont nos lecteurs connaissent déjà l'opinion[1]. L'introduction littéraire que l'éminent écrivain a mise au Pentateuque et où la question que nous venons de poser est débattue sous toutes ses faces, ne contient pas moins de *deux cent soixante et onze pages;* c'est la partie la plus importante, la plus nouvelle, la plus attrayante de l'œuvre entière. Cette introduction épuise le sujet; ceux qui, comme nous, sont acquis depuis bien des années, à la thèse soutenue par l'auteur, l'ont lue avec un extraordinaire intérêt et avec une satisfaction dont il m'est bien permis de me faire ici le sincère écho. Les choses déja connues sont présentées avec une verve soutenue, avec une variété d'aspect, qui les rajeunit; les positions nouvelles sont établies par un cortège d'arguments que j'estime, pour ma part, destinés à jouer un rôle décisif dans le débat, conjointement avec la démonstration des deux savants hollandais et allemand dont je viens de rappeler les noms.

Cette introduction, qui est, à elle toute seule, un volume, comprend elle-même les divisions suivantes :

AVANT-PROPOS

§ Ier. Coup d'œil général sur le Pentateuque et le livre de Josué.

(1) Voyez la *Revue*, t. I, p. 37.

Les amis et disciples de M. Reuss n'attendaient pas sans

impatience le volume qui leur apporterait la justification complète du point de vue que l'illustre professeur strasbourgeois n'avait laissé, pour ainsi dire, entrevoir jusqu'ici que par fragments. Je crois pouvoir dire en leur nom qu'il a dépassé leur attente.

La liste que nous venons de transcrire est très instructive pour tous les hébraïsants : ils y saisissent les anneaux d'un plan rigoureusement lié ; ils sentent que les mailles de ce réseau vont se rétrécissant et se reserrant de page en page en ne laissant d'autre ressource aux défenseurs attardés de l'antériorité du document éloliste que l'aveu de la solidité de la thèse, dont quelques-uns affectent encore à l'heure qu'il est de parler sur un ton de raillerie, par la seule raison qu'elle s'écarte plus que toute autre de l'opinion traditionnelle.

Il est de fait que la faiblesse du point de vue qui place la législation hébraïque aux débuts de la royauté est rendue manifeste par l'impossibilité de fournir aucune preuve solide de l'existence de cette prétendue législation : aucune référence, aucune allusion, soit dans les textes historiques, soit dans les textes prophétiques antérieurs à l'exil, en dehors de quelques passages dont on ne peut établir solidement l'authenticité. Cet argument *e silentio*, pour parler la langue de la vieille critique, trouve un appui formidable dans l'étude des divers états qu'a traversés la législation avant d'arriver à la forme où le Deutéronome nous la donne. On voit clairement que cette codification n'est encore qu'un canevas du texte infiniment plus savant, plus détaillé, plus chargé dont Esdras assurera la mise en pratique. Ce code détaillé, Jérémie ne l'a pas connu, et l'on veut qu'il ait existé depuis l'époque des premiers rois ! Ezéchiel ne l'a pas connu, puisqu'il l'a ébauché et que son ébauche constitue précisément la transition la plus simple entre le code du Deutéronome et le code d'Exode-Lévitique-Nombres ? Où donc l'avait-on caché et qui l'avait caché ? Ne voit-on pas qu'il constitue le terme normal de la codification imparfaite dont les essais, antérieurs à l'exil, ne pouvaient pas satisfaire aux exigences d'une restauration ?

Je signalerai deux points, je n'ose dire de détail, — car ils sont l'un et l'autre de grande importance. Une thèse, également admise tant par les partisans que par les adversaires de l'origine post-exilienne de la plus grande partie de la législation mosaïque, c'est que le Deutéronome a été rédigé expressément en vue de la réforme tentée par Josias ou, tout au moins, que la législation qui forme le noyau de ce livre a été, en quelque manière, le drapeau de cette tentative de centralisation du culte. L'on insiste, d'autre part, sur la parenté de pensée et de style qui unit Jérémie au Deutéronome. — Or, pas plus que Jérémie ne connait le code éloliiste-sacerdotal, pas plus pour moi il ne connait ni le code deutéronomique, ni la réforme de Josias. Je ne mets pas précisément en question la date de la rédaction du code deutéronomique qui, dans la série de l'élaboration législative, me semble se placer à juste titre dans les derniers temps de l'histoire du royaume de Juda, mais je ne suis nullement convaincu de la connexion légitime de ces trois termes, que l'on a pris l'habitude de considérer comme inséparables : Josias, Deutéronome, Jérémie.

En second lieu, je constate une amélioration importante apportée par M. Reuss à la thèse de la confection post-exilienne de la loi. Les défenseurs de cette opinion font généralement coïncider ce fait littéraire avec la rédaction générale et dernière du Pentateuque. Or, cette supposition se heurte à une bien grosse difficulté. Quoi ! l'auteur d'une législation nouvelle, appropriée à la situation également nouvelle du peuple juif, n'aurait rien eu de plus pressé que de l'amalgamer à la série des œuvres antérieures dont il reconnaissait l'insuffisance. Pour inculquer au peuple restauré une idée nette de ses obligations, il n'aurait rien trouvé de mieux que de lui donner lecture de l'incroyable fatras législatif que nous présente le Pentateuque dans son état actuel ! Cela est inadmissible. Quelqu'un qui poursuit un but précis sait y employer aussi des moyens précis. Si Esdras a réellement donné sa dernière forme à la législation qu'on

est convenu d'appeler mosaïque, il l'a certainement présentée au peuple isolée et indépendante, sous sa forme la plus claire, la plus intelligible, la plus impressive. Cette réflexion nous était déjà venue à plusieurs reprises ; ç'a été pour nous une vive satisfaction de voir que M. Reuss l'avait faite de son côté et en avait tiré des conséquences, relativement à la date de la rédaction dernière du Pentateuque, auxquelles nous déclarons adhérer sans réserve.

« Nous avons insisté, dit l'éminent critique, sur ce qu'il n'est pas vraisemblable que le Pentateuque entier dans sa forme actuelle, cet amas confus d'éléments hétérogènes, ait pu être l'objet d'une promulgation telle qu'elle a dû être faite d'après le récit authentique émané du législateur même (Esdras). Or, on nous demandera comment nous nous expliquons la formation définitive de cet ouvrage, qui pourtant finit par être le code officiel et universellement accepté de la synagogue. »

« La réponse, continue M. Reuss, ne nous semble pas trop difficile. La promulgation faite par Esdras a été bien certainement le dernier acte de ce genre dans le sein de la communauté de Jérusalem. Que le travail législatif ait continué, cela serait prouvé surabondamment, à défaut même d'autres exemples, par la Chronique, par le Talmud, etc... — Mais au commencement de cette période, pendant laquelle la direction des esprits et de la société passa insensiblement des mains des prêtres dans celles des légistes, dans le siècle qui sépare Néhémie d'Alexandre le Grand, et durant lequel on parait aussi avoir porté l'attention sur d'autres monuments littéraires de l'antiquité, on conçut le projet de fusionner les deux codes et d'en faire un grand et tout seul[1]. L'un, le moins ancien, réglait, depuis plus ou moins longtemps, le culte public et national ; l'autre proclamait les principes prêchés autrefois par les prophètes et qui avaient fini par

(1) L'un de ces codes était le produit de la combinaison du document jéhoviste avec la législation deutéronomique ; l'autre celui d'Esdras ou document élohiste-sacerdotal.

devenir la religion de tous les membres de la grande communauté israélite. Cet autre ouvrage racontait en même temps, et d'une manière à la fois populaire et pittoresque, l'histoire des origines de la nation, de l'âge des promesses, qu'on caressait d'autant plus que l'actualité semblait leur donner un si triste démenti. La nation qui, malgré cela, continuait à s'en nourrir, ne se renfermait déjà plus dans les murs de Jérusalem ; elle commençait à se disperser au loin, et ne pouvant plus participer aux rites qui étaient le symbole de son unité, elle éprouvait d'autant plus le besoin de puiser sa sève dans les souvenirs de son passé.

» L'idée de l'unification de ces documents se présentait dès lors tout naturellement à l'esprit des directeurs lettrés de la chose publique. On y travailla avec plus ou moins d'entente. Personne ne peut plus dire l'époque précise où cette œuvre fut entreprise ou achevée ; la tradition n'a pas conservé les noms de ceux qui se sont chargés de cette tâche. On a pu être tenté de dire qu'ils s'en sont acquittés assez maladroitement... Nous devrions plutôt savoir gré à ces naïfs et modestes rédacteurs qui, au lieu d'effacer les contradictions et de modifier ou de supprimer ce qui ne s'accordait pas, se sont bornés à lui assurer sa place à l'aide de quelques soudures. En conservant ainsi à peu près intacts des documents remontant à une si respectable antiquité, ils nous ont ménagé les moyens d'en étudier l'histoire littéraire. »

M. Reuss n'indique pas avec précision la date qu'il assigne au travail de combinaison d'où est sorti le Pentateuque-Josué. Il semble, on l'a vu, qu'il en fasse honneur au IVe siècle avant notre ère. Pour notre part nous admettons des interpolations peut-être plus récentes encore, dont la plus curieuse serait le fameux *Ego sum qui sum* (Exode III, 14), où nous voyons l'influence incontestable de la philosophie grecque [1].

L'état de choses nouveau qui résultait de l'introduction et de la mise en vigueur de la loi dite Mosaïque, comportait une

(1) Voyez sur ce passage les observations de M. G. d'Eichthal dans le curieux mémoire qui sera inséré au prochain numéro.

nouvelle édition de l'histoire israélite qui fût conçue au point de vue des intérêts spéciaux du temple et de la ville qui devait au sanctuaire son importance prédominante. Ainsi s'explique la rédaction des ouvrages connus sous le nom de livres des *Chroniques* (Paralipomènes), d'*Esdras* et de *Néhémie*, où l'examen fait reconnaitre une composition unique. M. Reuss propose pour cette série un titre fort ingénieux, qui en fait ressortir le caractère : *Chronique ecclésiastique de Jérusalem*, et il en fait la 4e partie de sa *Bible*. « A côté de la grande Histoire de la théocratie ou du peuple de Dieu (Pentateuque, Josué, Juges, Samuel, Rois), se placera, dit-il, la chronique ecclésiastique de Jérusalem. On le voit, il ne s'agira plus ici des destinées de toute la nation, mais plutôt de celles d'une ville : le récit commencera à l'époque même où cette ville va occuper la principale place dans l'horizon géographique et politique d'Israël et où elle s'apprête à devenir le centre de la vie religieuse de la nation ; et ce ne seront pas même les affaires politiques qui préoccuperont le narrateur, mais les institutions qui ont dû sauvegarder les intérêts d'un ordre plus élevé et leur servir de base et de régulateur. » La rédaction de l'œuvre se place à la fin du IVe, ou au commencement du IIIe siècle. L'étude des sources où l'auteur a puisé est faite avec une extrême rigueur ; les conclusions, à certains égards, sont nouvelles et mériteraient une discussion, que nous ne saurions aborder en ce moment.

La cinquième partie de la *Bible* est consacrée à la *poésie lyrique* (Psaumes, Lamentations, Cantique des cantiques) ; le volume est précédé d'une intéressante étude sur la poésie hébraïque. M. Reuss a donné au Psautier un sous-titre qui éclaire d'un jour très vif son origine et son caractère ; il l'appelle le *livre des cantiques de la synagogue*. Il y voit en effet « une collection de poésies qui ont d'abord existé séparément, qui appartiennent à plusieurs siècles et dont les unes ont été composées exprès pour l'usage liturgique ou du moins inspirées par la situation générale de la nation, ses

regrets, ses vœux et ses espérances, tandis que d'autres exprimaient, dans l'origine, les sentiments individuels et momentanés de leurs auteurs, mais de manière que beaucoup d'autres personnes, placées dans des conditions semblables, pouvaient s'en approprier et l'esprit et les paroles. »

On ne saurait assigner une date précise et unique à une œuvre composée d'un très grand nombre de morceaux détachés et où l'examen fait voir que des groupements plus ou moins considérables ont précédé la collection définitive. La tradition prononce, il est vrai, le nom de David avec la même candeur ignorante qui lui fait placer le nom de Moïse en tête du Pentateuque et mettre sous le couvert de Salomon les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des cantiques. A défaut de cette paternité, qu'on ne saurait sérieusement soutenir, quelques-uns parlent encore de l'époque de David; M. Reuss fait à cet égard des remarques d'une grande portée: « 1° Partout où, dans les psaumes il est question du temple de Dieu ayant établi sa demeure en Sion et en général d'un culte unique centralisé à Jérusalem pour toute la nation, il est impossible de songer à l'époque de David. On peut même dire qu'il s'est passé bien du temps après Salomon jusqu'à ce que ce point de vue ait prévalu dans l'esprit de la nation... — 2° Il va sans dire que les psaumes qui mentionnent l'exil, qui parlent des catastrophes nationales, amenées par les péchés du peuple, qui demandent que le Dieu d'Israël rebâtisse les murs de Jérusalem, ou qui le remercient de l'avoir fait, appartiennent à un siècle beaucoup plus récent que celui de David. Il y en a qui parlent du retour de la captivité comme d'un événement ancien, et leur présence en plus grand nombre prouvera que la collection dont ils font partie n'aura été formée qu'à une époque comparativement plus moderne. — 3° Voici une remarque plus importante encore. Beaucoup de psaumes parlent de persécutions endurées de la part des ennemis. Notre commentaire fera voir que, dans la presque totalité des cas, il s'agit de persécutions religieuses, de l'antagonisme entre la religion d'Israël et le paganisme,

avec lequel les apostats font cause commune. Les adversaires sont représentés partout comme les maîtres, les puissants, les oppresseurs ; leurs victimes sont à leur merci et souffrent sans pouvoir se défendre... Il semble incontestable que la plupart de ces psaumes ne sont point destinés à exprimer seulement des sentiments individuels, mais à peindre la situation de la nation juive en général. C'est le peuple qui parle, ou si l'on veut, auquel les poètes prêtent leur voix et qu'ils opposent, dans sa totalité, quelquefois avec des exceptions qui ne changent guère le point de vue, à une nationalité étrangère, à laquelle Israël est soumis en ce moment et sous le joug de laquelle il gémit... On est involontairement pensé à amener qu'un bon nombre de psaumes datent de l'époque de la domination macédonienne, des guerres des Ptolémées et des Séleucides, qui se disputaient la possession de la Palestine, des persécutions d'Antiochus Epiphane et du soulèvement patriotique des Machabées. »

« Le commentaire (joint à chaque psaume), conclut M. Reuss, justifiera cette hypothèse, là où elle nous semble indispensable. Nous ne prétendons pas *démontrer* qu'elle s'applique à tous les psaumes, au moins des quatre derniers livres ; mais nous pensons qu'il n'y en a pas beaucoup qui la contrediront directement. En tout cas, il y en a bien peu qu'il faudra nécessairement et indubitablement faire remonter à une époque antérieure à l'exil et à une période de l'histoire israélite, signalée par une haute prospérité politique. »

Il n'en reste pas moins qu'avec la thèse de M. Reuss, qu'il déclare franchement n'avoir jamais été encore « appliquée dans une mesure aussi étendue, » le Psautier revêt un nouvel aspect et prend une importance exceptionnelle dans l'histoire du développement religieux israélite. Là où l'on s'est souvent obstiné à rechercher, contre toute vraisemblance, l'expression de sentiments personnels, le reflet de circonstances propres à un individu, — choses, somme toute, de médiocre intérêt, — l'on verra, pour peu que l'on adopte la manière de voir de l'éminent critique, le miroir fidèle des an-

goisses, des préoccupations, des craintes, des espérances, de la foi et des scrupules religieux de tout un peuple dans l'une des phases les plus critiques de son existence. Le troisième, le second siècle surtout avant l'ère chrétienne, qui vit l'installation d'une royauté indigène, s'éclairent des témoignages et des documents portés trop hâtivement à l'actif des époques primitives.

Il va sans dire que le sort de la théorie de M. Reuss sur le Psautier, dont nous admettons le bien fondé d'une manière générale, est lié à la discussion de chaque morceau pris à part; à cet égard nous aurions voulu parfois plus de rigueur dans ladiscussion, plus de précision dans l'expression.

Les *lamentations* dites de Jérémie sont d'assez froides élégies qui déplorent la ruine de Jérusalem. M. Reuss, en les attribuant à un contemporain de la destruction du royaume de Juda, bien qu'il les refuse à Jérémie lui-même, tient-il suffisamment compte de la rhétorique savante et artificielle qui s'y montre? Pour nous, ces compositions sont d'une époque plus récente.

Le *Cantique des cantiques* dit de Salomon placé ici, faute de mieux, a été traité par M. Reuss avec un soin tout particulier. En hébraïsant passionné, l'éminent critique se sentait pris d'un vif intérêt pour la seule composition purement littéraire, sans mélange d'aucun élément religieux, qui nous soit parvenue de l'antiquité juive. Mais, à l'encontre de plusieurs récents écrivains, il n'y voit pas un poème, ni un drame; d'après lui, c'est un « recueil de poésies érotiques. » La discussion de cette piquante question littéraire est menée avec entrain, une verve, une abondance qui doivent donner à réfléchir aux partisans du drame, dont M. Renan s'est fait parmi nous l'habile défenseur.

Il restait à classer un grand nombre d'œuvres détachées, que les listes actuelles éparpillent ou confondent de la façon la plus fâcheuse. M. Reuss ici encore a eu la main heureuse avec les deux titres de sa *sixième* et de sa *septième parties : Philosophie religieuse et morale des Hébreux*, et *Littérature*

politique et polémique. Le premier de ces deux volumes comprend Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique, la Sapience, les contes moraux, Baruch et la prière de Manassé. Nous passerons en revue les solutions proposées.

Je ne puis pas me déclarer satisfait de l'introduction consacrée au poème de Job. La pensée maîtresse de l'œuvre ne se dégage pas avec une clarté suffisante ; la date proposée pour la composition du poème n'est pas non plus établie avec toute la solidité désirable. M. Renan, dans sa remarquable étude, n'avait point non plus abouti à des résultats décisifs. Ce qui fait, à mon sens, la faiblesse des explications présentées par ces deux éminents hébraïsants, c'est qu'ils n'ont pas su se résoudre à distinguer sévèrement les états successifs par lesquels a passé le livre de Job.

« La vérité absolue, dit M. Reuss, n'est point exclusivement du côté de Job, et il n'y a pas que de l'erreur dans la bouche de ses amis. Ce ne sont que les paroles de Jéhova qui, d'après l'intention de l'auteur, devraient nous servir de norme et guider notre jugement. Mais là précisément nous ne trouvons point de déclaration décisive. Il faut donc tâcher de découvrir la pensée du poète philosophe, soit dans les éléments du récit, soit dans la valeur des arguments produits. » — « La solution qu'on cherche avec tant de peine de côté et d'autre, continue M. Reuss, se trouve énoncée en toutes lettres dès la première page. Le préjugé vulgaire dont l'auteur veut faire comprendre la fausseté ou du moins l'insuffisance et l'injustice, c'est que tout malheur est une punition du ciel. Pour cela il fait dire à l'ange malveillant : Il est bien facile à Job d'être pieux ; qu'on lui ôte ce qu'il a, et l'on verra ce que c'est au fond que sa piété. Ce jeu se répète deux fois. Cela ne revient-il pas à dire que Job, l'homme pieux et juste, est mis à épreuve ? Et l'histoire dit qu'il l'a soutenue. Il est accablé par la douleur : soit, il est homme ; mais il reste ferme et fidèle, non-seulement en face de ses malheurs personnels, mais encore, ce qui plus est, en face des soupçons de ses anciens amis qui l'accusent d'hy-

pocrisie... D'eux et de leur jugement inique, il en appelle toujours à Dieu... L'homme vraiment pieux sort donc victorieux de l'épreuve, s'il n'a affaire qu'à Dieu seul, et que des discours inspirés par le préjugé ne viennent pas le troubler et l'égarer. Il reconnaît que Dieu ne veut pas son malheur, mais qu'il le permet dans l'intention indiquée...— Nous constatons donc qu'il y a, au fond de notre livre, une vérité très importante. A ceux qui, comme les amis de Job, en voyant souffrir un homme, se hâtent de le déclarer coupable, il est dit que leur jugement pourrait bien être faux, et est en tout cas prématuré. A celui qui souffre et qui se trouve avec Dieu dans un rapport analogue à celui de Job, il y est montré le moyen de conserver la paix de l'âme et de faire taire le doute. » — « Cependant, dit encore M. Reuss, ce n'est là qu'une solution purement subjective de la question ; nous voulons dire, une solution qui relève uniquement du sentiment individuel, mais qui ne serait capable de satisfaire la réflexion et la raison théorique, que si, dans tous les cas, la destinée finale de l'homme prenait la tournure de celle de Job. Mais que sera-ce si les choses tournent autrement ? Si l'innocent périt ? Si ses pertes sont irréparables ? A cette autre question aussi, le livre indique la réponse à donner. On la trouve exprimée, indirectement à la vérité, mais d'une manière suffisamment claire, dans le discours de Jéhova, lequel ne s'explique pas sur ce que Job veut savoir. Il ne s'abaisse pas à justifier ses procédés. Il se borne à adresser à l'homme qui l'interpelle une série de questions auxquelles celui-ci ne sait pas répondre. Son silence même proclame la sagesse du Tout-Puissant, dont les voies restent un mystère pour le mortel, et il est amené à se résigner en toute humilité. Voilà tout; mais au gré du poète philosophe c'est assez. » J'ai transcrit, en l'abrégeant quelque peu, l'explication, — il serait plus juste de dire, les explications — proposées par l'ingénieux critique. Je ne les trouve ni claires, ni concluantes.

Quant à l'époque de la composition du poème, M. Reuss dit avec grande raison qu' « il n'y a pas là l'expression naïve

d'une foi religieuse non encore développée, comme a dû l'être celle d'une haute antiquité, mais au contraire le fruit de la méditation, d'une réflexion mûre et laborieuse. Ce n'est pas la poésie instinctive des premiers âges, c'est une œuvre d'art et de combinaison savante. » Voilà qui est incontestable. Est-ce une raison pour proposer cette bizarre solution : « Nous arrivons à conclure que l'auteur, chassé de sa patrie par les évènements qui mirent fin au royaume d'Ephraïm, et après avoir vu les bords du Nil, a fini par trouver le repos et le calme, momentanément du moins, sous la tente des Bédouins ? »

Une récente étude du poème nous a amené nous-même à une solution très précise, dont nous croyons qu'il peut y avoir quelque intérêt à indiquer les termes[1]. Si l'on isole les chapitres III-XXXI qui forment, de l'aveu unanime le noyau du poème, on ne peut manquer d'être frappé de la pensée qui s'en dégage avec une irrésistible évidence. Job et ses interlocuteurs développent deux points de vue opposés, entre lesquels on ne saurait concevoir de moyen terme. Le premier prétend que Dieu le frappe sans aucune raison; les trois amis assurent que, si Job est accablé de maux, c'est qu'il est coupable. Après une série de dialogues où Job affirme, avec une énergie grandissante, son innocence et l'injustice de la divinité, en dépit des protestations de ses amis, l'auteur du poème lui laisse le dernier mot et le fait réduire au silence ses interlocuteurs. C'est dire qu'il conteste de la manière la plus absolue l'opinion vulgaire qui rattachait d'une façon indissoluble le bonheur à la piété, le malheur au crime. Cette observation, aux yeux du poète, est fausse : il a constaté au contraire la misère du juste en présence de l'arrogant bonheur du méchant. Voilà sa thèse ; elle est claire, elle est brutale, elle ne supporte aucune atténuation. Si l'on hésite à la reconnaître, c'est qu'elle est voilée par les derniers chapitres du livre, tant par les discours mis dans la bouche d'Elihu

(1) Voyez notre article *Job* dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses* T. VII, p. 415.

que par les déclarations prêtées à la divinité; elle l'est également par des perturbations, faciles à distinguer dans les chapitres même que nous avons en vue (entre autres chap. XIX, 25-29, le fameux passage où Job exprime une confiance inattendue dans le succès final de sa cause, les versets 7-23 du chap. XXVII où Job se trouve soudain prendre la thèse de ses adversaires, l'élégante et philosophique description de la sagesse qui forme le chap. XXVIII). Les discours de Dieu (chap. XXXVIII-XLI) sont pour le moins aussi malencontreux que ceux du mystérieux Elihu. Ces éloquentes déclamations ne nous apportent aucune lumière sur le problème soulevé. L'auteur donnait trop évidemment raison à Job pour faire prévoir une soumission si facile.

Pour nous le livre de Job a passé par trois formes principales. C'était, en premier lieu, un apologue où Job montrait une patience à toute épreuve en face de l'adversité; on y voyait que le juste peut éprouver des souffrances momentanées, mais que Dieu récompense sa constance par d'abondantes bénédictions. Le cadre de la légende est repris par l'auteur du poème proprement dit, qui soutient une thèse absolument opposée, à savoir celle de l'injustice de Dieu dans la distribution des biens et des maux. Le jugement amer que l'écrivain porte sur la marche des affaires humaines pourrait être mis en pendant avec le scepticisme de l'Ecclésiaste, bien que la note en soit différente. L'ouvrage ainsi composé devait soulever de vives susceptibilités dans les cercles pieux : plusieurs écrivains songèrent à les apaiser soit par des intercalations peu étendues, soit par les discours d'Elihu, soit par l'intervention divine, qu'on fit suivre de la soumission de Job. Or, — et ici nous arrivons à la question de date, — pour imaginer une philosophie aussi désespérée que celle qui éclate dans le poème proprement dit, il faut descendre bien bas, à une époque où le contact de l'étranger non-seulement a éveillé le goût de la recherche morale, mais a familiarisé la pensée hébraïque avec toute sorte d'audaces. Si je ne me trompe, un pareil état d'esprit ne con-

vient guère qu'au IVe ou au IIIe siècle avant notre ère. Les additions (discours de Dieu, discours d'Elihu) seront plus modernes encore. La place occupée par Job dans la portion la plus récente du canon hébraïque s'accommode parfaitement de cette solution. Le livre de Job n'appartient pas à l'inspiration prophétique, si ferme et si simple dans sa croyance, dont les documents proviennent des huitième, septième et sixième siècles ; il n'appartient pas davantage à l'école sacerdotale et juridique qui triompha lors de la restauration juive. Tout indique qu'il faut le placer à l'époque où la réflexion philosophique s'est créée droit de cité dans la préoccupation israélite, tournée jusque là vers des objets plus simples et plus pratiques. J'ajoute que l'admission de trois récensions du livre de Job peut seule expliquer des contradictions énormes qui font le désespoir des interprètes, telles que ces paroles adressées par Dieu aux amis de Job : « *Vous n'avez pas parlé de moi avec droiture, comme a fait mon serviteur Job !* (Voyez tout le passage XLII, 7-17). Etrange spectacle ! Job a accablé de ses sarcasmes les plus amers la providence divine ; ses trois amis ont pris au contraire la défense de la justice suprême, et c'est à eux que Dieu donne tort ! Si l'on se représente, au contraire, que ces mots appartiennent à la version primitive, où les amis s'exprimaient sans doute dans le sens de la femme de Job et où celui-ci devait leur fermer également la bouche par l'expression d'une complète résignation (II, 10), tout s'explique sans peine. Le livre de Job cesse de rester une énigme indéchiffrable pour former un chapitre instructif du progrès de la spéculation philosophique au sein d'une race qui a su porter dans ces pages la témérité de la pensée jusqu'au blasphème.

Le livre des *Proverbes* dits de Salomon ne soulève pas d'aussi gros problèmes que le poème de Job. La critique a établi qu'il y fallait voir plusieurs collections de sentences, originairement étrangères l'une à l'autre, formées par des littérateurs différents et indépendants, et que l'unité de l'ou-

vrage n'existe qu'autant que ces collections ont fini par être comprises dans un seul volume, à une époque très récente. Dans ces sections elles-mêmes, dont l'assemblage forme le présent livre, « nous ne saurions, dit M. Reuss, reconnaître des productions littéraires primitives et personnelles, mais seulement le résultat de divers travaux d'assemblage faits par des mains postérieures qui recueillirent, de manière ou d'autre, dans la tradition, les lambeaux épars de la sagesse populaire et des règles formulées et consacrées par l'expérience des générations. »

L'*Ecclésiaste* est une des œuvres les plus charmantes de la littérature hébraïque, et il faut certes bénir l'heureux hasard qui l'a fait échapper, ainsi que le Cantique, aux chances de perte que lui créait la mince estime professée à l'endroit de son orthodoxie par nombre de docteurs juifs. Une main ingénieuse avait d'ailleurs cherché à atténuer le scandale de mainte déclaration du livre, disons-mieux de sa tendance et de son inspiration tout entières, en le munissant du *post-scriptum* édifiant qui forme les versets 9-14 du XIIe et dernier chapitre. L'œuvre est de la plus récente époque : cette solution n'est point d'ailleurs contestée.

L'*Ecclésiastique*, ou Sagesse de Jésus fils de Sirach, est un des meilleurs produits du judaïsme de la récente époque. L'original hébreu est perdu, comme l'on sait. M. Reuss place la composition de l'original au premier quart du second siècle avant notre ère. La *Sapience* dite de Salomon montre le progrès de la recherche philosophique, dont elle est un monument important. Le critique strasbourgeois ne croit pas pouvoir arriver à une détermination précise de son origine et en laisse flotter la composition entre l'an 150 et l'an 50 avant notre ère. Quant à l'auteur, c'était bien positivement un juif Alexandrin.

Sous le nom de *contes moraux*, M. Reuss a rangé enfin l'histoire de Jonas, si maladroitement insérée par les collecteurs de la collection prophétique dans le livre des douze, l'histoire de Tobie, l'histoire de Suzanne, extraite des additions grecques

au livre de Daniel, et un petit conte philosophique tiré d'une des rédactions grecques du livre d'Esdras. Ce conte est ici intitulé : L'histoire des pages du roi Darius. C'est une fort jolie composition littéraire, dont la pointe consiste en un éloge de la puissance invincible de la vérité, plus forte que le vin, plus forte que les rois, plus forte que les femmes. Le volume de la *Philosophie religieuse et morale des Hébreux* s'achève par le livre de Baruch et la prière du roi Manassé. C'est un des meilleurs, un des plus substantiels et des plus achevés de la collection.

La *septième partie* de la Bible, qui est aussi la dernière, renferme encore des œuvres d'une grande valeur, le premier et le second livre des Machabées, le livre de Daniel, dont le véritable sens a été mis depuis quelque temps déjà en pleine lumière et qui est d'un si vif intérêt pour la connaissance de l'époque qui vit éclater l'insurrection juive, provoquée par les violences d'Épiphane, les livres d'Esther et de Judith, dont l'historicité a trouvé récemment encore des défenseurs par la plus inconcevable méprise sur leur vrai caractère, et le troisième livre des Machabées, composition d'un réel intérêt religieux et littéraire, digne de trouver une place à côté des deux précédentes. Le volume se termine par deux pièces de médiocre étendue, l'*Histoire de Bel et du serpent*, généralement rattachée au livre de Daniel et l'*Épître de Jérémie*, parfois incorporée, mais à tort, au livre de Baruch. Ce dernier volume mérite à son tour, le complet éloge que nous adressions au précédent.

Sous peine d'allonger indéfiniment ce bulletin, nous avons dû nous borner à des indications très sèches et très sommaires sur les deux dernières parties de la *Bible* de M. Reuss. Nous souhaitons que l'occasion se retrouve bientôt pour nous de revenir, à propos de publications récentes, à quelques-uns des points d'histoire littéraire qui y sont traités. Si les questions que le savant exégète y aborde, n'ont point en effet la notoriété et ne soulèvent pas de polémiques aussi vives et aussi nourries que les problèmes de la littérature hébraïque

ancienne, ces productions, qui appartiennent à la troisième partie du canon palestinien, ou au canon plus large des alexandrins, sont d'une grande importance pour une appréciation exacte des idées religieuses et morales des Juifs aux environs de l'ère chrétienne. C'est assez dire leur haute signification.

L'ensemble de l'œuvre de M. Reuss a été l'objet d'un reproche, sur lequel nous avons à nous expliquer en terminant. On a regretté que l'éminent critique ne se montrât pas suffisamment familiarisé avec les travaux récents dont l'Égypte et l'Assyrie ont été l'objet. On a pensé qu'il aurait pu tirer d'une connaissance plus approfondie de ces recherches, des lumières pour nombre des questions qu'il était amené à traiter. — Ici nous distinguerons.

Si l'on veut dire par là que certaines parties des livres historiques gagneraient en précision, que plusieurs des assertions émises puiseraient plus de solidité dans des renvois aux résultats obtenus par les assyriologues et les égyptologues contemporains, nous estimons nous aussi que ce secours n'était point à dédaigner.

Mais si l'on veut dire, ce qui pourrait bien être au fond de la pensée de quelques-uns, que c'est d'Égypte et d'Assyrie que doit venir la lumière sur la nature et le développement du judaïsme, nous rejetons absolument cette manière de voir. C'est dans les admirables monuments de la littérature hébraïque, c'est dans leur interprétation rigoureusement établie d'après les règles d'une saine critique, que l'on doit puiser la connaissance de l'antiquité israélite, et la contribution qui lui viendra d'ailleurs ne sera jamais qu'un appoint très secondaire.

Or, il s'agissait précisément, pour M. Reuss, de mettre en œuvre les documents de l'hébraïsme avec les ressources de la science exégétique du temps présent, de façon à fournir une solide base de travail aux historiens du peuple israélite. Voilà la tâche capitale, essentielle, qui n'avait point encore été faite et qu'il a non seulement entreprise, mais menée à bout.

avec un succès incontestable. Là où hier il n'y avait rien, — ou si l'on veut, des essais incohérents, incomplets, des ébauches d'inégale valeur, — il y a aujourd'hui un bâtiment solide, établi sur un plan rationnel, appuyé sur des fondations résistantes. Voilà ce qu'a fait M. Reuss et ce dont tous les amis des études hébraïques lui sont profondément reconnaissants.

Que l'on insiste maintenant sur certains défauts de cet ouvrage qui nous sont aussi sensibles qu'à tout autre, sur des incorrections de traduction, sur les allures théologiques et protestantes de l'exposition, ce sera la preuve qu'on s'abrite derrière des défauts véniels pour méconnaitre le mérite éminent d'un travail aussi rare. Chaque pierre de l'édifice patiemment construit par notre illustre maître peut être l'objet de critiques et de remarques de détail ; l'ensemble de la construction est imposant et grandiose.

Quand on s'est donné, comme je viens de le faire, le plaisir intellectuel de parcourir rapidement l'ensemble de l'Ancien-Testament de Reuss, l'on éprouve un sentiment d'admiration et de respect pour la masse énorme de science et d'ingénieuse réflexion entassée dans *ces quatre mille quatre cents pages.* Et c'est précisément grâce à un œuvre tel que celui-là que les études religieuses hébraïques pourront franchir la carrière toujours étroite de l'École et de l'Église pour s'épanouir désormais au grand soleil de la recherche libre et indépendante.

Au point de vue de l'état actuel des travaux relatifs au développement religieux des Israélites, il est à remarquer combien la thèse traditionnelle est transformée par l'admission des résultats littéraires obtenus dans les dernières années. Le centre de gravité du développement religieux de l'Israël ancien, si imprudemment reculé aux temps mythiques d'un Moïse, repose maintenant en pleine histoire. Le prophétisme des VIIIe et VIIe siècles fournit la première étape de ce développement ; l'exil et les législateurs des VIe et Ve siècles en marquent la seconde ; le syncrétisme des IVe, IIIe et IIe siècles avant l'ère chrétienne, au lieu d'amener une époque de sta-

gnation, fait épanouir une riche littérature, aussi variée dans ses formes que dans ses inspirations.

Aujourd'hui nous voulions nous contenter de définir le terrain sur lequel se mouvront la plupart de nos recherches : armés de cette connaissance préalable, nous pourrons aborder, dans la série de nos bulletins périodiques, la discussion des points soulevés par la production scientifique courante.

MAURICE VERNES

BULLETIN CRITIQUE

DES

RELIGIONS DE L'INDE[1]

L'histoire religieuse de l'Inde, plus que celle de toute autre contrée de grande étendue, forme un ensemble homogène et continu. Elle présente une longue suite de changements, dont quelques-uns ont abouti à des formes profondément dissemblables, mais dont bien peu portent la marque nettement accusée d'une influence venue du dehors, et dont aucune n'apparaît avec le caractère d'une révolution proprement dite, d'une rupture brusque et voulue avec le passé. Elle se divise néanmoins en trois périodes ou branches suffisamment distinctes : les religions védiques ou vieux brâhmanisme, le bouddhisme et la religion sœur des Jainas, le néo-brâhmanisme ou hindouisme proprement dit; ou plutôt, la littérature de l'Inde prise en masse se partage elle-même entre ces trois formes religieuses. Car c'est à peine s'il peut être question pour ce pays d'une littérature profane, tant les diverses manifestations écrites de la pensée hindoue sont étroitement dépendantes des croyances nationales et prétendent toutes, même les plus mondaines, à une origine sacrée. Toucher par n'importe quel côté aux littératures de l'Inde, particulièrement à celle qui, tour à tour a servi de modèle et de commun réservoir à toutes les autres, la littérature sanscrite, c'est donc toucher à ses religions, et toute œuvre qui nous fait mieux connaître les unes, est une

(1) Voyez le *Bulletin de la Mythologie aryenne*, numéro 1, p. 102.

contribution immédiate à l'histoire des autres. Aussi croyons-nous devoir, au début de ce bulletin, mentionner du moins quelques œuvres semblables, dont le récent achèvement ou l'entreprise plus récente encore marquent en quelque sorte une époque dans l'histoire encore si jeune des études indiennes : le grand Dictionnaire de Saint-Pétersbourg[1], qui est à la langue et à la littérature sanscrites, ce que la dernière édition du Thesaurus de Henri Estienne est à la langue et à la littérature de la Grèce ; le Dictionnaire pâli de M. Childers[2], qui rend immédiatement abordable l'étude des documents originaux du bouddhisme méridional; la 2e édition de l'Histoire de la littérature indienne de M. A. Weber[3], qui met ce précieux manuel au courant, jusqu'à l'année 1875, des dernières recherches; la grande enquête archéologique qui se poursuit sous les auspices du gouvernement anglo-indien, et qui, dans l'Hindoustan sous la direction du général Cunningham[4], dans le Dékhan occidental sous celle de M. Burgess[5], fait revivre en quelque sorte le passé dans ses ruines; le recueil des plus anciennes inscriptions[6], publié également et sous le même patronage par le général Cunningham, et où se trouvent réunis pour la première fois les plus vieux documents datés du bouddhisme et de l'Inde en général ; la Paléographie de M. Burnell[7], qui introduit l'ordre et le contrôle dans les textes épigraphiques si compliqués

(1) *Sanskrit Wœrterbuch, herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, bearbeitet von Otto Bœhtlingk und Rudolph Roth.* Saint-Pétersbourg, 1855-1875, 7 vol. in-4.

(2) *A Dictionary of the Pâli language, by Robert Cæsar Childers.* London, 1872-1875, in-4.

(3) *Akademische Vorlesungen ueber Indische Literaturgeschichte, von Albrecht Weber. 2te vermehrte Auflage.* Berlin, 1876.

(4) *Archæological Survey of India. Reports made... by Alexander Cunningham,* Vol. I-VIII. Simla, plus tard Calcutta, 1871-1879, in-8.

(5) *Archæological Survey of Western India, by J. Burgess.* Nº 1-9. Bombay, 1874-1879, in-4.

(6) *Corpus Inscriptionum Indicarum. Vol. I. Inscriptions of Asoka, prepared by Alexander Cunningham.* Calcutta, 1877, in-fol.

(7) *Elements of South-Indian Palæography, being an Introduction to the study of South-Indian Inscriptions and MSS, by A. C. Burnell.* Mangalore and London, 1874, in-4. 2e édit. London, 1878.

du Sud; enfin, la description statistique de l'Inde[1], autre publication officielle qui se poursuit sous la direction de M. Hunter, et qui présentera le tableau complet de l'état actuel du pays et de ses habitants. De tous ces ouvrages il n'en est aucun qui n'offre parfois un intérêt de premier ordre à l'historien des religions, et quelques-uns lui sont indispensables.

Des diverses périodes de l'histoire religieuse de l'Inde, la seule qui, dans l'état actuel des études, permette une vue d'ensemble, est la première en date, la période védique. Les principaux textes sont publiés. Nous avons quatre éditions des hymnes du *Rig*-Veda[2], trois éditions des chants du Sâma-Veda[3]. L'Atharva-Veda[4], et les deux principales divisions du Yajur-Veda, le Blanc[5] et le Noir[6], sont intégralement publiés, et il ne reste plus à faire connaître que ce qui a survécu des variantes que diverses écoles ont introduites dans ces vieux recueils[7].

(1) N'est publiée encore que la description du Bengale : *A Statistical Account of Bengal, by W. W. Hunter*. London, 1875-1877, 20 vol. in-8.

(2) Deux de M. Max Müller : 1849-1874 (avec le commentaire), 6 vol. in-4; 1873, 4 vol. in-8; deux de M. Th. Aufrecht : 1861-1863, 2 vol. in-8; 1877, 2 vol. in-8.

(3) De Stevenson, 1841-1843, 2 vol. in-8; de Benfey, 1848, in-8; de Satyavrata Sâmaçramin (dans la Bibliotheca Indica de Calcutta), 1874-1880, 5 vol. in-8. Cette dernière comprend tous les recueils de chants du Sâma-Veda avec le commentaire.

(4) Par R. Roth et W. D. Whitney, 1855, in-4. Le 2e volume devant contenir suppléments, notes et index, est en préparation.

(5) Par M. A. Weber, 1849-1853, 3 vol. in-4. Contient, outre la Samhitâ, le Çatapatha-Brâhmana, et le Sûtra de Kâtyâyana.

(6) La Samhitâ par M. A. Weber, 1871-1872, 2 vol. in-8. L'édition avec commentaire de la Biblioteca Indica est parvenue à peu près à la moitié du texte ; 1860-1880, 4 vol. in-8. Le Brâhmana qui, dans cette rédaction, est inséparable de la Samhitâ, est publié dans la Bibliotheca Indica, 1859-1870, 3 vol. in-8. Outre ces éditions qui relèvent de la science européenne, il y en a de purement indigènes des Samhitâs du *Rig*-, du Sâma- et du Yajur-Veda. De ces dernières, nous ne mentionnerons que celle des hymnes du *Rig*-Veda avec traductions anglaise et mârhatte, le *Vedârthayatna* (par Shankar Pandit) qui se publie depuis 1876, à Bombay, et qui est la tentative jusqu'ici la plus remarquable de faire pénétrer dans les milieux indigènes, les méthodes et les résultats de la critique occidentale.

(7) Quelques-unes de ces rédactions désignées du nom de *Çâkhâs* ou de « branches », ont été l'objet de travaux d'une certaine étendue. M. A. Weber a décrit le Kâthaka Yajus dans les *Indische Studien* III; M. R. Roth, une recension récemment découverte de l'Atharva-Veda : *Der Atharva-Veda in Kaschmir*, 1875; et M. L. Schroeder, la Maitrâyanîya Samhitâ du Yajur-Veda dans la *Zeitschrift d. Deutsch. Morgenl.-Gesellsch.* xxxiii, 1879.

La deuxième couche de cette littérature, celle des Brâhmanas, est également en majeure partie entre nos mains. Outre ceux du Yajus, mentionnés dans les notes précédentes, nous possédons le Gopatha-Br. de l'Atharva-Veda[1], le Tâ*nd*ya-Br. du Sâma-Veda[2]; M. Burnell aura bientôt achevé de nous faire connaître les petits Brâhmanas de ce même Veda, dans une série de publications[3] où, à ces textes assez insignifiants en eux-mêmes, l'éditeur a su rattacher les aperçus les plus ingénieux sur l'histoire de cette vieille littérature, et M. Th. Aufrecht vient de donner une édition un peu sobre d'explications, mais d'une admirable correction, de l'Aitareya-Br. du *R*ig-Veda[4]. Il est probable qu'on retrouvera encore plus d'un Brâhmana dans l'Inde, et que d'autres chercheurs seront aussi heureux que M. Burnell, qui vient de mettre la main sur un écrit volumineux de ce genre appartenant au Sâma-Veda, et dont on ne soupçonnait pas même l'existence[5]. Mais, de la façon dont ces livres se répètent, il est permis de croire que les parties encore inédites ne nous réservent plus guère de grandes surprises. On y trouvera sans doute de précieux renseignements de détails, peut-être quelques matériaux nouveaux pour l'histoire externe, encore si imparfaite de ces religions, celle de leur extension géographique, de leur organisation, de leurs écoles. Mais, pour ce qui nous intéresse spécialement ici, la filiation et le développement des grandes idées religieuses, il n'y a plus guère à espérer de témoignages bien nouveaux. En tout cas, pour l'époque védique, la période des éditions princeps touche à sa fin, et les découvertes

(1) Dans la Bibliotheca Indica, par Râjendralâla Mitra, 1872.
(2) *Ibid.* par Ananda Vedântavâgîça, 2 vol. in-3, 1870-1874.
(3) Jusqu'ici, en tout, 7, Mangalore and London, 1873-1878.
(4) *Das Aitareya Brâhmana, mit Auszügen aus dem Commentare von Sâyanâcarya, herausgegeben von Th. Aufrecht*, Bonn, 1879. Une première édition avec traduction anglaise de feu M. Haug, est de 1863; 2 vol. in-8. — A ces publications il faut ajouter celles des deux principaux Aranyakas (suppléments faisant suite aux Brâhmanas proprement dits), le Taittirîya, du Yajus Noir et l'Aitareya du Rig-Veda, édités l'un et l'autre dans la Bibliotheca Indica par Râjendralâla Mitra, le premier en 1872, le second en 1876.
(5) Cf. A. C. Burnell, *A Legend from the Talavakâra Brâhmana of the Sâma-Veda*. Mangalore, 1878. M. Burnell espère pouvoir publier prochainement le Brâhmana *in extenso*.

futures ne pourront plus venir que de l'interprétation.

Pour celle-ci, il a *été* beaucoup fait dans ces dernières années. Sans parler du grand ouvrage de M. J. Muir [1], qui est toujours encore le recueil le plus complet, le plus exact que nous ayons pour l'ancienne histoire religieuse de l'Inde, mais qui n'appartient plus à la période dont nous avons à nous occuper ici, nous trouvons, pour le *Rig*-Veda seul, une ample moisson de travaux de premier ordre. Presque toute l'exégèse d'un quart de siècle a été résumée et refondue dans le Lexique de M. Grassmann [2]. En même temps l'Allemagne nous donnait deux traductions complètes des Hymnes, celles de MM. Grassmann [3] et Ludwig [4], fort distinguées l'une et l'autre à divers titres, toutes deux bien supérieures aux anciennes versions de Langlois et de Wilson, et dont la deuxième surtout, celle de M. Ludwig, peu attrayante à première vue, repose sur un travail d'une originalité, d'une sincérité et d'une circonspection auxquelles on ne saurait assez rendre hommage. Le troisième volume de cette remarquable publication contient l'Introduction [5], dans laquelle le traducteur a exposé d'une manière plus complète ses vues, présentées d'abord par lui dans deux mémoires spéciaux [6], sur le développement religieux, politique et social du peuple védi-

(1) *Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India, their Religion and Institutions, collected, translated and illustrated by J. Muir.* London, 1868-1873. 5 vol. in-8, dont les 4 premiers en 2e édition.

(2) *Wœrterbuch zum Rig-Veda, von Hermann Grassmann.* Leipzig, 1873.

(3) *Rig-Veda, übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Hermann Grassmann.* Leipzig, 1876-1877. 2 vol. in-8.

(4) *Der Rigveda oder die Heiligen Lieder der Brâhmana. Zum ersten Male ins Deutsche übersetzt, mit Commentar und Einleitung, von Alfred Ludwig.* Prag, 1876-1878. 3 vol. in-8. Le 4e volume devant contenir le commentaire, reste à publier. — M. Max Müller n'a plus rien fait paraître de sa traduction commentée du Rig-Veda, depuis le premier volume qui est de 1869 et ne contient que 12 hymnes adressés aux Maruts.

(5) Forme aussi un ouvrage à part sous le titre : *Die Mantralitteratur und das Alte Indien, als Einleitung zur Uebersetzung des Rigveda, von Alfred Ludwig.*

(6) *Die Philosophischen und Religiœsen Anschauungen des Veda in ihrer Entwicklung.* Prag, 1875, in-8. — *Die Nachrichten des Rig und Atharvaveda über Geographie, Geschichte, Verfassung des Alten Indien.* Ibid., 1875, in-4. — Dans le même ordre d'idées, et bien que l'auteur ait écarté de son examen la religion proprement dite, nous devons mentionner ici un ouvrage très remarquable de M. Heinrich Zimmer : *Altindisches Leben. Die Cultur der Vedischen Arier nach den Samhitâ dargestellt.* Berlin, 1879.

que. Ces vues sont souvent sujettes à caution, notamment pour l'audace avec laquelle le mythe y est parfois converti en histoire ; mais, comme toutes les idées émises par M. Ludwig, il faut compter avec elles, et elles ne méritent en aucune façon l'injuste dédain avec lequel certaines vivacités de polémique, sans doute regrettables, de l'auteur, paraissent les avoir fait accueillir en Allemagne. — Des monographies ont été en outre consacrées à des divinités particulières du panthéon védique par MM. L. Myriantheus [1], A. Hillebrandt [2], (qui a eu le mérite jusqu'ici assez rare de chercher à compléter les données du *R*ig-Veda par celles que fournissent les autres recueils védiques), et E. Brandes [3]. Un remarquable choix d'hymnes a été traduit par MM. K. Geldner et Ed. Kaegi avec la collaboration de M. R. Roth [4]. Enfin le regretté M. Haug, peu de jours avant sa mort, a publié une explication souvent ingénieuse d'un des morceaux les plus obscurs du *R*ig-Veda [5].

Nous ne pouvons que mentionner ici ces divers travaux : par contre nous devons nous arrêter un peu davantage au premier volume, le seul paru, de l'ouvrage de M. A. Bergaigne sur la religion védique [6], non seulement parce que l'ensemble des idées religieuses des Hymnes y est soumis à une critique aussi pénétrante qu'originale, mais parce qu'il constitue à bien des égards une réaction contre le système d'interprétation littérale qui a été en faveur jusqu'ici. Une des

(1) *Die Açvins oder arischen Dioskuren.* Munich, 1876.

(2) *Ueber die Gottin Aditi. (Vorwiegend im Rigveda.)* Breslau, 1876. — *Varuna und Mitra. Ein Beitrag zur Exegese des Veda.* Ibid, 1877.

(3) *Ushas og Ushashymnerne i Rigveda. En mytologisk Monografi.* Copenhague, 1880.

(4) *Siebenzig Lieder des Rigveda ubersetzt, mit Beitragen von R. Roth.* Tubingen, 1875.

(5) *Vedische Rathselfragen und Rathselsprache. Uebersetzung und Erklærung des Dirghatamas-Liedes Rigv.* I, 164. Munich, 1876.

(6) *La Religion Védique d'après les Hymnes du Rig-Veda.* Paris, 1878. Forme le 36e fascicule de la Bibliothèque des Hautes-Etudes. Il faut y joindre du même auteur : *Quelques observations sur les figures de rhétorique dans le Rig-Veda*, 1880 ; dans les Mémoires de la Société de Linguistique de Paris, t. IV, fascic., 2.

bases de ce travail est en effet un remaniement lexicographique. Au lieu de multiplier, comme la plupart de ses devanciers, les sens d'un même mot pour échapper à des associations d'idées bizarres, M. Bergaigne accepte au contraire ces bizarreries et, comparant avec un soin minutieux les formules où elles se trouvent diversement exprimées, dégage de cette comparaison tout un ensemble de conceptions qui jusqu'ici avaient été laissées dans l'ombre et parfois même complètement méconnues par les interprètes. C'est donc par voie de rapprochement d'un nombre infini de détails que procède l'auteur et, si on songe que ces rapprochements portent de préférence sur les passages les plus obscurs, ceux où la pensée de ces vieux poètes se noue en quelque sorte et pour lesquels nous n'en sommes guère qu'au déchiffrement, on comprendra combien il y a, dans ces recherches délicates, de chances d'incertitude. Les conclusions générales toutefois, les seules auxquelles nous puissions toucher ici, nous paraissent se dégager avec une autorité suffisante. On sera mal venu, après ce livre, à parler de la naïveté toute primitive de cette poésie et de cette religion. Elles portent, au contraire, l'une et l'autre, au plus haut degré la marque de l'esprit sacerdotal. Elles sont le fait de gens du métier : la langue est souvent une sorte de jargon maçonnique, qui devait n'être intelligible qu'à des initiés. Le sacrifice, avec ses rites et les spéculations dont ils sont l'objet, tient une place énorme : la croyance si souvent et parfois si bizarrement exprimée dans les Brâhmaṇas, qu'il est, en dehors de toute intervention de la divinité, la condition du cours normal des choses, est déjà profondément empreinte dans les Hymnes. Il constitue à lui seul une religion, et les mythes, bien que d'origine naturaliste, n'y reflètent, en un nombre infini de cas, les phénomènes, qu'à travers des conceptions ritualistes. Le culte d'Agni et de Soma notamment est une sorte de magie, où les principes élémentaires unis à l'énergie du Verbe, de la formule, de véritables forces occultes, opèrent pour leur propre compte. Dans les volumes suivants, M. Bergaigne s'occupera plus

spécialement de l'autre face de ces religions, celle qui regarde les dieux personnels du panthéon. Ce qu'il en dit dans son introduction, la distinction par exemple si fine et si nettement saisie entre Indra, représentant le bon élément d'une conception dualiste, et les dieux qui, comme Varuṇa, répondent à une conception unitaire et réunissent en eux le double aspect du bien et du mal, nous promet dès maintenant une série non moins nombreuse de résultats, soit nouveaux, soit mieux établis et plus fortement enchaînés qu'ils ne l'étaient jusqu'à présent.

La littérature exégétique et ritualiste des Brâhmaṇas et des Sûtras qui en dépendent, a été l'objet de travaux presqu'aussi nombreux, mais que nous ne pouvons qu'énumérer. Aux éditions de textes déjà mentionnées, il faut ajouter celles des Sûtras du *Ṛig* [1] et du Sâma-Veda [2] dans la Bibliotheca Indica, et de celui de l'Atharva-Veda publié et traduit par par M. R. Garbe [3]. C'est le premier texte de cette espèce dont nous ayons une version *in extenso*. Nous avons déjà signalé les belles recherches de M. Burnell sur le rituel du Sâma-Veda consignées dans les préfaces à ses éditions des petits Brâhmaṇas de ce Veda. M. Weber a continué son exposition du cérémonial védique principalement d'après les textes du Yajus [4]. M. G. Thibaut a publié, traduit et commenté les Sûtras qui enseignent les diverses façons très compliquées de construire l'autel et qui contiennent les origines de la géométrie des Hindous [5]. Enfin MM. Bruno Lindner [6] et A. Hillebrand [7] ont traité de cérémonies particulières, en s'atta-

(1) *The Çrauta Sûtra of Açvalâyana, with the Commentary of Gârgya Nârâyana, edited by Râmanârâyana Vidyâratna*, 1874.

(2) *Çrauta Sûtra of Lâṭyâyana with the Commentary of Agnisvâmin, edited by Ânandacandra Vedântavâgîça*, 1872.

(3) *Vaitâna Sûtra, the Ritual of the Atharva veda, edited with critical Notes and Indices*. Londres, 1878. La traduction en allemand a paru la même année à Strasbourg.

(4) *Zur Kenntniss des vedischen Opferrituals*. Dans les Indische Studien XIII, 1873. Fait suite à Indische Studien X.

(5) *On the Çulvasûtras*. Dans le Journal of the Asiatic Society of Bengal, XLIV, 1875.

(6) *Die Dîkshâ oder Weihe für das Somaopfer*. Leipzig, 1878.

(7) *Das altindische Neu-und Vollmonds Opfer in seiner einfachsten Form*. Halle, 1880.

chant à remonter autant que possible à la forme la plus ancienne et à en faire saisir le développement graduel. A ces publications doit s'ajouter celle du *R*igvidhâna de M. R. Meyer[1], qui enseigne quels vers du *R*ig-Veda il faut employer à certains sacrifices entrepris en vue de l'accomplissement d'un vœu ou d'un souhait déterminés. Dans cette sorte d'écrits, qui forment une classe particulière, l'idée religieuse est arrivée au dernier degré de l'abaissement. Le Suparnâdhyaya édité par M. E. Grube[2], et qui prétend se rattacher au *R*ig-Veda, n'y appartient pas en réalité, et paraît n'être qu'une production apocryphe, dont le but aura été de donner à une dévotion postérieure, celle à l'oiseau solaire Garu*d*a, l'autorité d'un texte révélé.

A la suite des Sûtras qui résument les prescriptions des Brâhma*n*as, se placent ceux qui réglementent le rituel domestique, les actes sacramentels qui marquent les diverses étapes de la vie du fidèle depuis le jour de la conception jusqu'à celui de la mort, les devoirs des diverses classes, les rapports entre époux, ceux des enfants et des parents, des maîtres et de l'élève, des patrons et des serviteurs, des rois et des sujets, la transmission des héritages et les échanges, l'ensemble en un mot de la coutume et du droit. De ces écrits qui forment deux classes, l'une plus spécialement ritualiste, l'autre plutôt coutumière et juridique, notre connaissance s'est également beaucoup étendue au cours de ces dernières années. Les Sûtras de Gobhila publiés dans la Bibliotheca Indica, sont à peu près achevés[3]. M. Stenzler nous a donné ceux de Pâraskara avec traduction[4], et le texte de ceux de Gautama[5]. Ceux de

(1) *Rigvidhânam, edidit cum Præfatione Dr. Rudolph Meyer*. Berlin 1878. Le traité correspondant du Sâma-Veda, un des Brâhmanas de ce Veda, a été publié par M. Burnell en 1873.
(2) *Suparnâdhyayah, Suparni Fabula; edidit Dr. Elimar Grube*. Leipzig, 1875.
(3) *Gobhilîya Grihya Sûtra, with the Commentary by the editor, edited by Candrakânta Tarkâlamkâra*. 1871-1879. 9 fascil.
(4) *Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch. II, Pâraskara*. Leipzig 1876-1878. Dans le VIe vol. des Abhandlungen der Deutsch. Morgenlaend. Gesellsch. Fait suite aux Sûtras d'Açvalâyana édités par le même savant dans le IIIe vol. de la même série (1864-1865).
(5) *The Institutes of Gautama, edited with an Index of words*, Londres 1876.

Çâṃkhâyana ont été publiés et traduits par M. H. Oldenberg [1]. Enfin, dans le 2e volume de la grande collection entreprise par M. Max Müller, *The Sacred Books of the East*, M. G. Bühler a publié la traduction des Sûtras d'Apastamba et de Gautama [2]. Dans une savante introduction, le traducteur a discuté l'âge relatif de ces textes ; il estime que les Sûtras d'Apastamba ont été rédigés dans le Dékhan, peut-être dès le Ve siècle avant notre ère. Si cette conclusion tient bon, il s'en suit que la propagation dans les régions du Sud de la religion et de la culture brâhmaniques est bien plus ancienne qu'on n'a été généralement porté à l'admettre dans ces derniers temps. Ces Sûtras connaissent en outre l'Atharva-Veda qui, depuis le moyen-âge a complètement disparu dans le Sud.

La philosophie, si vieille dans l'Inde, y a toujours été une branche de la théologie : elle a toujours été en un rapport très étroit avec la religion, même quand elle l'a combattue. Ce que d'autres peuples ont connu sous le nom de philosophie morale, ne s'est jamais élevé chez celui-ci au-dessus du proverbe et de la sentence. Comme science, elle a pour objet la recherche du souverain bien, du salut, et ce bien, qui est la délivrance du contingent, elle est unanime, à peu d'exceptions près, à en placer la pleine réalisation après la mort. Toutefois, pour ne pas grossir démesurément ce bulletin, nous ne toucherons pas aux travaux concernant la philosophie technique, et nous nous bornerons à ceux qui l'ont envisagée dans sa forme plus particulièrement religieuse, dans les textes qui passent pour révélés, les Upanishads. Ces traités, d'origine et de forme bien diverses, prétendent en effet tous, la plupart bien à tort, faire partie de la vieille littérature védique. En réalité ils appartiennent à tous les âges des religions hindoues ; les plus anciennes sont peut-

(1) *Das Çâmkhâyanagrihyam*. Dans Indische Studien XV, 1878.

(2) *The Sacred Laws of the Aryas as taught in the schools of Apastamba, Gautama, Vâsishtha and Baudhâyana. Part. I, Apastamba and Gautama*; Oxford, 1879. Le texte d'Apastamba avec extraits du commentaire, notes et index avait été publié par M. Bühler à Bombay dès 1868-1871.

être antérieurs au bouddhisme et, à la fin du XVI[e] siècle, on en composait encore. Les principaux de ces écrits, qui sont au nombre des textes qu'on a le plus souvent et de meilleure heure édités, traduits et commentés, ont été récemment analysés et interprétés avec une compétence et un soin parfaits par M. P. Regnaud [1]. L'auteur a méthodiquement décomposé en leurs éléments ces témoignages d'une science confuse, il les a appréciés et jugés en historien et en philosophe, et il a réussi à tracer un tableau d'ensemble complet, exact, bien ordonné de cette vieille sagesse où, parmi des rêveries d'un mysticisme puéril, se rencontrent des pensées d'une étonnante profondeur et des élans d'une haute et saisissante inspiration. Son ouvrage est la meilleure introduction, le guide le plus sûr qu'on puisse consulter pour pénétrer et pour s'orienter dans cette partie de la littérature védique. Les mêmes textes viennent d'être repris par M. Max Müller, qui a consacré le 1[er] volume de ses *Sacred Books of the East*, à une traduction nouvelle accompagnée de savantes préfaces, des principales Upanishads [2].

Le bouddhisme présente, comme on sait, une double tradition conservée en une double littérature, dont les originaux sont maintenant, pour le Nord, les livres sanscrits du Népal, pour le Sud, le Tipiṭaka pâli de Ceylan. De ces deux corps d'écrits, dont les origines, l'âge respectif et les relations mutuelles sont encore fort obscures, c'est le canon singhalais, celui des deux, qui en tous cas, a l'avantage d'avoir été clos le premier, qui a été dans ces dernières années, l'objet des plus nombreux travaux. Dans le domaine spécialement indien de la littérature du Nord, nous n'avons à signaler que l'achèvement, dans la Bibliotheca Indica, de l'édition du Lalitavistara [3], la biographie bien connue du Buddha Çâkyamuni,

(1) *Matériaux pour servir à l'Histoire de la Philosophie de l'Inde*, Paris, 1876-1878. Forme les XXVIII[e] et XXXIV[e] fascicules de la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes.

(2) *The Upanishads. Translated by F. Max Muller. Part. I*, Oxford, 1879.

(3) *The Lalitavistara, or Memoirs of the early life of Çakya Simha, edited by Râjendralâla Mitra*. Commencé en 1853 et achevé en 1877. La publication du texte tibétain et d'une traduction française par M. Ph. E. Foucaux

les *Etudes Bouddhiques* de M. L. Feer[1], où d'ailleurs les documents pâlis sont toujours, s'il y a lieu, soigneusement rapprochés de leurs pendants sanscrits et tibétains, et la réimpression des divers mémoires devenus presqu'introuvables, dans lesquels M. Br. H. Hodgson a frayé jadis la voie à ces études[2]. Les autres publications relatives au bouddhisme septentrional sont toutes puisées à des sources étrangères, principalement tibétaines et chinoises. Nous ne mentionnerons ici, à cause de son intérêt exceptionnel, que le catalogue raisonné du canon chinois par M. S. Beal[3].

La littérature pâlie au contraire nous fournit une ample moisson de travaux. Le regretté M. Childers, dont la mort prématurée a été une perte irréparable pour cette branche d'études, a mené de front avec ses belles publications lexicographiques et grammaticales, celle de textes importants du canon, entre autres du Sutta qui contient la relation la plus complète des derniers moments et de la mort du Buddha[4]. D'autres ont été édités, commentés ou savamment décrits par M. L. Feer dans ses *Etudes Bouddhiques*[5]. M. J. F. Dickson a publié et traduit le Manuel de la confession des religieux

est de 1847-1860. D'une traduction allemande par M. S. Lefmann, il n'a paru que le 1er fascicule, Berlin 1874. De l'édition annoncée par le même savant, rien n'a encore été publié.

(1) Publiées depuis 1866 dans le Journal Asiatique. Aux indications que nous donnerons plus loin, joindre : *Des premiers essais de prédication du Buddha Çâkyamuni*. Journal Asiatique, VIII et IX, 1866-1877. — *Le Livre des Cent Légendes*. Ibid. XIV, 1879.

(2) *Essays on the Language, Literature and Religion of Nepâl and Tibet*. Londres 1874. — *Miscellaneous Essays relating to Indian Subjects*. Ibid. 1880, 2 vol. in-8. Réimprimés par les soins de M. R. Rost.

(3) *The Buddhist Tripitaka, as it is Known in China and Japan. A Catalogue and compendious Report. Published for the India Office.* Londres, 1876, in-folio.

(4) *The Pâli Text of the Mahâparinibbâna Sutta and Commentary, with a Translation*. Journal of the Roy. Asiatic Soc. VII, VIII, 1875 et 1876. La traduction n'a pas paru. — *The whole Duty of the Buddhist Layman, a Sermon of Buddha*, Contemporary Review, mars 1876.

(5) *Les Quatre Vérités et la Prédication de Bénarès*. Journal Asiatique XV, 1870. — *Extraits du Paritta. Texte et commentaire en pâli par M. Grimblot, avec introduction, traduction et notes par M. L. Feer*. Ibid. XVIII, 1871. — *L'Ami de la Vertu et l'Amitié de la Vertu*. Ibid. I, 1873. — *Le Sûtra de l'Enfant et la Conversion de Prasenajit*. Ibid. IV, 1874. — *Les Jâtakas*. Ibid. V, VI, 1875. — *Mâtriposhaka-Mittavindaka, la Piété Filiale*. Ibid. XI, 1878.

bouddhistes [1], M. Coomara Svâmy a fait connaître toute une section du recueil des Suttas, malheureusement sans en donner le texte original [2]. Sept autres de ces curieux dialogues préparés par feu M. Grimblot et entourés par lui de tous les éclaircissements désirables, ont été pieusement édités par sa veuve [3], et M. R. Pischel vient de nous donner l'original et la traduction d'un autre traité de cette espèce, où sont consignées les objections du bouddhisme contre le privilége de la caste brâhmanique [4]. Ces publications ont presque doublé notre avoir en fait de textes pâlis. Mais, quelle qu'en soit l'importance, celle-ci s'efface devant les vastes proportions de deux entreprises de plus longue haleine. M. V. Fausbœll a commencé la publication du recueil complet, texte et commentaire, des Jâtakas, ces récits des existences antérieures du Buddha présentées parfois sous la forme de véritables apologues, qui sont une des créations les plus originales de cette littérature et dont nous n'avions jusqu'ici que des spécimens. Le 1er volume du texte a paru [5]. La traduction, dont s'était chargé M. Childers, a passé après sa mort à M. Rhys Davids. L'ensemble formera 10 volumes répartis provisoirement sur 10 années. D'autre part, M. H. Oldenberg a entrepris l'édition du Vinaya Piṭaka, « la Corbeille de la Discipline » une des trois grandes sections du canon bouddhique, et a fait ainsi le premier pas dans la voie d'une publication intégrale des Ecritures de cette religion [6]. Dans une savante préface mise en tête du 1er volume, l'éditeur a exposé ses vues sur les origines du Pâli et sur la formation de la littérature canonique. Il nous suffira de dire ici que la *Discipline* lui paraît

(1) *The Pâtimokkha, being the Buddhist Office of the Confession of Priests.* Journ. Roy. As. Soc. VIII, 1876.
(2) *Sutta Nipâta, or the Sermons and Discourses of Gotama Buddha. A translation from the Pâli*, Londres 1874.
(3) *Sept Suttas Pâlis tirés du Dîgha-Nikâya, par M. P. Grimblot*, Paris 1876.
(4) *The Assalâyanasuttam edited and translated*, Chemnitz 1880.
(5) *The Jâtaka together with its Commentary, being Tales of the anterior births of Gotama Buddha. For the first time published in the original Pâli : Text*. vol. *I*. Londres 1877, in-8.
(6) *The Vinayapiṭakam : one of the principal Buddhist Holy Scriptures, in the Pâli language. Vol. I. The Mahâvagga*. Londres 1879. *Vol. II, The Cullavagga*. Ibid. 1880, in-8. L'ouvrage entier formera 5 volumes et doit être achevé en 2 ou 3 ans.

une des sections les plus anciennes de cette littérature, dont la grande masse serait antérieure au concile tenu sous Açoka vers le milieu du IIIe siècle avant notre ère. En même temps qu'il menait si activement la publication du Vinaya, M. Oldenberg nous donnait le Dîpavamsa, texte et traduction [1]. Cet ouvrage ne fait pas partie du canon, mais n'en est pas moins d'une importance capitale. C'est en effet une rédaction un peu plus ancienne des mêmes documents tirés des archives des couvents singhalais qui ont été mis en œuvre dans le Mahâvamsa. Ces deux livres rédigés tous deux vers le Ve siècle de notre ère, et qui nous font remonter par des récits sans doute légendaires jusqu'au VIe siècle avant Jésus-Christ, sont des documents uniques auxquels rien ne peut être comparé de tout ce que nous a laissé l'Inde ancienne. Egalement étranger au canon et bien moins important sous tous les rapports, bien qu'il repose sur des traditions anciennes, est le poème édité et traduit par M. Coomara Svâmy, dans lequel est relatée en un style fleuri et hautement élaboré, l'histoire de la fameuse relique de la dent du Buddha et de sa translation à Ceylan [2]. La Vie du Buddha par Mgr Bigandet, dont M. V. Gauvain a donné récemment une traduction française [3], n'est pas faite non plus directement sur les textes canoniques. Elle n'en a pas moins un très grande valeur pour l'abondance des renseignements puisés à diverses sources pâlies et birmanes et par l'autorité que donne à l'auteur sa longue résidence dans les pays bouddhistes. A un moindre degré, on peut en dire autant du livre de M. H. Alabaster [4], qui donne une bonne description de l'état actuel du bouddhisme à Siam.

(1) *The Dîpavamsa : an ancient Buddhist historical record. Edited and translated.* Londres 1879.

(2) *The Dathâvamsa, or the History of the Tooth-relic of Gotama Buddha. The Pâli text and its translation in english, with notes.* Londres 1874.

(3) *Vie ou légende de Gaudama le Bouddha des Birmans, et notice sur les Phongies ou moines birmans, par Monseigneur P. Bigandet, évêque de Ramatha, vicaire apostolique d'Ava et Pegou. Traduit en français par Victor Gauvain, lieutenant de vaisseau.* Paris 1878. Les 2 éditions anglaises de ce livre, Rangoon 1858 et 1866 sont devenues rares.

(4) *The Wheel of the Law : Buddhism illustrated from Siamese sources.* Londres, 1871.

Enfin, il est une autre série de textes, pas canoniques non plus, n'appartenant ni à la littérature du Nord ni à celle du Sud, mais antérieurs à toute division de ce genre, les édits gravés sur des rochers et sur des colonnes dans diverses contrées de l'Inde septentrionale par l'ordre du roi Açoka, qui ont été récemment l'objet de travaux importants. M. H. Kern avait donné une nouvelle interprétation appuyée sur un commentaire magistral de plusieurs de ces textes, et il y avait rattaché une discussion très savante de la date si controversée de la mort du Buddha, date qui est capitale dans la chronologie de l'Inde et qu'il proposait de fixer à l'année 388 avant Jésus-Christ [1]. La découverte par M. le général Cunningham des édits de Rûpnâth, de Sahasrâm et de Bairât, qui portent une date, vint apporter de nouvelles pièces au débat. M. G. Bühler déchiffra et interprêta ces textes de main de maître. Il les revendiqua pour Açoka et fixa la date du Nirvâṇa entre les limites extrêmes de 482-472 avant Jésus-Christ [2]. Ces conclusions furent contestées par M. Pischel et par M. Rhys David, qui venait de construire de son côté un système très ingénieux par lequel il ramenait la date en question à 410 avant Jésus-Christ [3]. D'autres objections ont été présentées depuis par M. Oldenberg. Nous croyons toutefois que la probabilité reste en faveur des conclusions de M. Bühler. Malheureusement il y a quelque chose d'insuffisant dans les données, qui se dérobent pour ainsi dire au moment où elles nous font toucher du doigt le plus précieux des résultats. Peut-être l'honneur de dire le dernier mot appartiendra-t-il à M. Senart, qui, à l'occasion de la publication du premier volume du *Corpus Inscriptionum* où ces textes sont réunis pour la première fois, a entrepris de les soumettre à un examen d'ensemble. Le début de ce travail, qui vient de paraître

(1) *Over de Jaartelling der Zuidelijke Buddhisten en de Gedenkstukken van Açoka den Buddhist*. Amsterdam, 1873, in-4.

(2) *Three new Edicts of Açoka*, dans l'Indian Antiquary, t. VI, 1877. — *The three new Edicts of Açoka. Second notice*. Ibid., VII, 1878.

(3) *On the ancient Coins and Measures of Ceylon, with a Discussion of the Ceylon date of the Buddha's death*. (Part. VI de la nouvelle édition des Numismata Orientalia.) Londres, 1877, gr. in-4.

dans le Journal Asiatique [1], et où l'auteur a su faire des découvertes dans une matière qu'on pouvait croire fixée depuis longtemps, la lecture purement paléographique de ces inscriptions, promet en effet un abondant regain d'interprétations nouvelles et d'ingénieuses corrections.

Ceci nous amène tout naturellement au livre de M. Senart sur la légende du Buddha [2], l'œuvre de critique historique la plus puissante, mais aussi la plus destructive, qu'aient produite depuis bien des années les études indiennes. Nous avons deux sortes de récits sur le Buddha, entachés les uns et les autres de surnaturel, ceux-ci avec exagération, ceux-là avec plus de sobriété. En émondant ces derniers un peu davantage, il n'avait pas été difficile à la critique de rédiger une biographie à peu près aussi raisonnable que celle de Socrate. M. Senart s'est avisé de prendre le parti opposé. Il étudie ce merveilleux jusqu'ici dédaigné, et il constate aussitôt que ce qu'on tenait pour des enjolivements inventés et ajustés après coup, présente des analogies surprenantes avec des mythes au contraire fort anciens. L'analyse, à mesure qu'elle s'étend de proche en proche, se vérifie toujours davantage et, finalement, ce n'est plus la biographie d'un Confucius ou d'un Mahomet qu'on a devant soi, mais celle d'un Krishna, d'un Hercule, d'un Apollon. Rien ne subsiste de la vie du Buddha. Ses titres et ses attributs, son nom et ceux des siens, ses parents, sa femme, la race dont il est issu, le lieu de sa naissance, cette naissance même, sa jeunesse, son mariage, sa vocation, les obstacles qui l'arrêtent, ses luttes et ses tentations, son triomphe, sa prédication, sa mort, tout cela se résout en symboles, en mythes de l'orage et du soleil. Lui-même est le héros solaire, le Mahâ Purusha, le Grand Mâle céleste, le Cakravartin, le Maître de l'orbe, et cette roue de la loi qu'il fait tourner pour le salut des hommes, a dissipé à l'origine de tout autres ténèbres que celles de l'ignorance

(1) *Etude sur les Inscriptions de Piyadasi*. Journal Asiatique, cahier de février-avril, 1880.

(2) *Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines*. Paris, 1875, gr. in-8. Publié d'abord dans le Journal asiatique, 1873-1875.

et des fausses doctrines. M. Senart ne nie pas l'existence du Buddha ; en un sens même il la confirme. Mais la conclusion de son livre est que, cette existence, pour nous, est vide, et que nous ne pouvons rien en savoir. C'est certainement un remarquable exemple de cette ironie qui parfois est au fond de l'histoire, que de voir ainsi, après plus d'un demi siècle de recherches, la critique revenir en quelque sorte par un immense détour vers le point où elle en était quand Creuzer rapprochait Buddha d'Hermès et que Palmblad l'identifiait avec Odin. Mais, qu'on ne s'y trompe pas, les ressemblances ici ne sont qu'à la surface et, si les résultats parfois se touchent, les méthodes sont profondément diverses. On ne saurait lire le livre de M. Senart sans être sous le charme ; on ne saurait le déposer sans éprouver le sentiment instinctif que ce livre prouve trop, que tout cela ne peut être également vrai. Mais en même temps on sent tout aussi fortement que tout cela ne saurait être également faux. Les rapprochements établis par l'auteur sont trop nombreux, ils se corroborent trop les uns les autres, pour qu'on puisse les écarter par une fin de non-recevoir. Ils forment un tissu où les fils se croisent et se tiennent, où il est impossible d'en retirer un seul sans éprouver aussitôt la résistance qu'oppose la trame entière. C'est en vain, par exemple, que, pour sauver quelques épisodes de cette biographie, on voudrait arguer de leur convenance et leur évidente probabilité. Un certain évhémérisme est si bien de l'essence même des mythes, les lois de la vraisemblance gardent si bien leur force dans les milieux mêmes où s'élabore le merveilleux, que le doute qui plane sur l'ensemble, subsiste pour les faits mêmes où on serait le plus tenté de reconnaître des souvenirs positifs. Après ce livre, on ne pourra plus écrire la vie du Buddha comme naguère encore le faisait M. Barthélemy Saint-Hilaire. Le coup porté par M. Senart a été trop bien appliqué, et, pour juger à quelle profondeur il a pénétré, il suffit de voir ce que cette biographie est devenue sous la plume du plus récent historien du bouddhisme indien, M. T. W. Rhys Davids, qui ne paraît pas

suspect cependant, d'un goût excessif pour les explications mythiques, et qui partage en général la foi robuste des *páli scholars* en la parfaite authenticité de leurs documents. Nous terminerons cette revue des travaux relatifs au bouddhisme, en signalant ce petit livre [1] qui, sous la forme d'une œuvre de vulgarisation, présente un ensemble de recherches originales et qui est, sans comparaison possible, le meilleur traité élémentaire que nous ayons sur le passé de cette religion.

Ce n'est que de nos jours qu'on commence à avoir une connaissance directe, puisée aux sources mêmes, d'une autre religion, sœur du bouddhisme, qui, née peut-être en même temps que lui, lui a survécu dans l'Inde, celle des Jainas. Après les travaux de MM. Bœhtlingk et Rieu (*Abhidhânacintâmani* de Hemacandra, 1847), de M. A. Weber (*Catrunjaya-Mâhâtmya* 1858 et *Bhagavati*, 1866-67), M. E. Windisch a publié un manuel de leur morale [2], et M. S. J. Warren, une étude d'ensemble de leurs croyances, principalement d'après les anciens documents [3]. Depuis MM. G. Bühler, J. Klatt et H. Jacobi ont donné des relevés bibliographiques de leur littérature sacrée [4]. Ces deux derniers savants ont publié des spécimens de leur poésie lyrique religieuse [5]. M. H. Jacobi a donné une édition complète et correcte du Kalpasûtra [6], une biographie ancienne, bien que non canonique de leur fondateur, suivie d'autres documents de haute valeur et qu'on ne connaissait jusqu'ici que par la traduction imparfaite de Stevenson (1848). Enfin, M. S. J. Warren vient de

(1) *Buddhism : being a Sketch of the Life and Teachings of Gautama, the Buddha.* London, Society for Promoting Christian Knowledge.

(2) *Hemacandra's Yogaśâstra; ein Beitrag zur Kenntniss der Jaina-Lehre*, ap. Zeitsch. d. Deutsch. Morgenlænd. Gesellsch., XXVIII, 1874.

(3) *Over de godsdienstige en wijsgeerige Begrippen der Jainas*, Zwolle, 1875.

(4) Indian Antiquary VII, p. 28 (1878). — Zeitsch. d. Deutsch. Morgenlænd. Gesellsch, XXXII, p. 478; 693 (1879).

(5) H. Jacobi : *Zwei Jaina-Stotra*, ap. Indische Studien XIV, 1876. — J. Klatt : *Dhanapâla's Rishabhapancâçikâ*, ap. Zeitsch. d. Deutsch. Morgenlænd. Gesellsch. XXXIII, 1879.

(6) *The Kalpasûtra of Bhadrabâhu, edited with an Introduction, Notes and a Prâkrit-Samskrit Glossary*. Leipzig, 1879, nº 1 du VII vol. des Abhandlungen der Deutsch. Morgenlænd. Gesellsch.

publier pour la première fois un texte complet de leur canon [1]. L'édition de leurs écrits fondamentaux, les *Angas*, qui, depuis 1877, se publie par fascicules à Bombay, par les soins d'Abhayadeva Suri [2], n'est pas parvenue à notre connaissance. Ces divers travaux ont éclairé le jainisme d'un jour tout nouveau. La savante Introduction mise par M. Jacobi en tête de son édition du Kalpasûtra, nous a donné notamment les premières indications précises sur les destinées de leur littérature canonique, rédigée en une langue notablement plus jeune que le pâli des livres bouddhiques de Ceylan, et que M. Jacobi pense avoir été fixée vers le vᵉ siècle de notre ère. L'antiquité de la secte ne saurait plus être mise en conteste. Cependant, en présence du fait avoué que toute leur ancienne littérature a péri et des preuves manifestes que leur tradition est calquée en bien des points sur celle des bouddhistes, les conséquences tirées par MM. Bühler et Jacobi de leur découverte, à savoir que le fondateur de la secte est le même personnage que le Nirgrantha Jnâtiputra des livres bouddhiques, doivent paraître prématurées. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, dès le vᵉ siècle après J.-C., les Jainas identifiaient le Jina de l'âge actuel avec un des six docteurs dont les Sûtras bouddhiques font des adversaires contemporains du Buddha. Grâce à la collection de manuscrits jainas dont M. Bühler a doté la Bibliothèque de Berlin, et à ceux que M. Jacobi de son côté a rapportés de l'Inde, on peut espérer que, pour cette branche aussi des religions hindoues, l'histoire conjecturale et de seconde main va faire place rapidement à l'histoire positive et puisée aux sources.

Nous pouvons nous résumer brièvement sur les travaux dont les religions néo-brâhmaniques et sectaires ont été l'objet pendant ces dernières années. Aucun ne les a embrassées dans leur ensemble, ni même dans une de leurs grandes divisions, et un relevé même approximativement complet

(1) Le *Nirayâvaliyâ Sutta*. Amsterdam, 1880.
(2) *Jaina Sûtra Sangraha, or Jain Holy Bibles*. La collection commence par le Bhagavati dont on ne connaissait jusqu'ici que le fragment publié et commenté par M. A. Weber.

nous conduirait à travers une interminable série de monographies. En fait de publications de textes, nous nous contenterons de signaler l'édition de l'Agni-Purâna [1] que vient d'achever et celle du Vâyu-Purâna [2] que vient de commencer le Babu Râjendralâla Mitra, l'une et l'autre dans la Bibliotheca Indica. M. Ad. Holtzmann a étudié au point de vue de l'histoire non seulement littéraire, mais aussi religieuse, une série de figures de dieux et de héros qui se rencontrent dans le grand poème épique, le Mahâbhârata [3]. Dans un travail, qui vaut plus qu'il n'est gros, M. F. Kittel a définitivement réfuté la thèse qui attribuait aux races dravidiennes l'origine du culte phallique du Linga [4]. M. A. Weber, à propos de trois petits traités concernant les brâhmanes de race Maga, a repris l'intéressante question des influences du magisme iranien sur l'organisation de certains cultes solaires de l'Inde du moyen âge [5]. Enfin, M. J. Muir a fait paraître une édition considérablement augmentée de son aimable anthologie de pensées religieuses et morales empruntées à divers auteurs sanscrits [6]. Pour les sectes décidément modernes, nous devons signaler la traduction de la Bible des Sikhs, l'Adi Granth, précédée de savants Mémoires sur l'histoire de la secte, par M. E. Trumpp [7]. Cette belle publication, faite aux frais du gouvernement britannique, réduit à sa juste valeur l'influence, parfois exagérée, qu'on a attribuée à

(1) *Agni Purâna, a Collection of Hindu Mythology and Tradition*, 1873-1879. 3 vol. in-8.

(2) *The Vâyu Purâna, a System of Hindu Mythology and Tradition*, 1879.

(3) *Agni nach den Vorstellungen des Mahâbhârata*. Strasbourg, 1878. — *Indra nach den Vorstellungen des Mahâbhârata*, ap. Zeitsch. d. Deutsch. Morgenland. Gesellsch. XXXII, 1878. — *Arjuna, ein Beitrag zur Reconstruction des Mahâbhârata*. Strasbourg, 1879. — *Die Apsaras nach dem Mahâbhârata*, ap. Zeitsch. d. Deutsch. Morgenland. Gesellsch. XXXIII, 1879.

(4) *Ueber den Ursprung des Lingakultus in Indien*, Mangalore, 1876.

(5) *Ueber die Magavyakti des Krishnadâsa Miçra*. Dans les Monatsberichte de l'Académie de Berlin, juin et octobre 1879. — *Ueber Zwei Parteischriften zu Gunsten der Maga, resp. Çâkadvîpîya Brâhmana*. *Ibid.* janvier, 1880.

(6) *Metrical Translations from sanskrit Writers, with an Introduction, prose versions and parallel passages from classical authors*. Londres, 1879, VIIIe vol. de Trübner's Oriental Series. — La 1re édition est de 1875.

(7) *The Âdi Granth or the Holy Scriptures of the Sikhs, translated from the original Gurmukhî, with Introductory Essays*. Londres, 1877, in-4.

l'Islamisme sur les doctrines de cette secte fanatique, et montre que là même, l'Hindouisme a maintenu son étrange privilège, d'être la croyance à la fois la moins définie, la plus molle, et la plus persistante, la plus impénétrable. Une autre source d'information sur l'Inde religieuse contemporaine, les *Revues annuelles* par lesquelles M. Garcin de Tassy ouvrait régulièrement depuis 1850 son cours d'Hindoustani, a été malheureusement interrompue pour toujours par la mort de l'aimable et savant vieillard qui, pendant plus d'un quart de siècle, avait fait de son cabinet de travail, comme le centre où venait aboutir toute la vie intellectuelle et littéraire de l'Hindoustan [1]. Enfin, une longue série d'inscriptions publiées dans tous les recueils qui s'occupent d'archéologie hindoue, est venue apporter des matériaux précieux et de plus en plus nombreux à l'histoire des religions et des croyances. Grâce à ces textes, qui sont presque tous des actes de donation, et où la foi du donateur, et très souvent aussi celle de ses ancêtres est fidèlement indiquée, on arrive peu à peu à rétablir d'une façon suffisamment exacte, la géographie religieuse de l'Inde aux diverses époques. C'est ainsi, pour ne prendre que quelques exemples, que M. Burnell nous a fait mieux connaître ceux de ces textes qui se rapportent aux anciennes églises chrétiennes de la province de Madras et à la communauté des Juifs de Cochin [2]. M. P. Goldschmidt est mort à la peine en recueillant les inscriptions de Ceylan, et il a suffi à M. H. Kern de quelques lignes à peine déchiffrables provenant du Cambodge, pour établir que le bouddhisme de ces régions se rattachait, comme celui de Java et de Sumatra, à la branche sanscrite du Nord [3].

A mesure que le passé des religions hindoues se dévoile mieux à nos regards, les tentatives d'en résumer l'ensemble deviennent moins nombreuses. C'est que les études, en de-

(1) La dernière de ces revues a paru quelques semaines avant la mort de l'auteur : *La langue et la littérature hindoustanies*, 1877. Paris, 1878.
(2) Indian Antiquary, III, 1874, et VI, 1877.
(3) *Opschriften op oude Bouwwerken in Kambodja*, 1879. Dans le Bulletin de l'Académie royale des sciences d'Amsterdam.

venant plus pénétrantes, soulèvent encore plus de nouveaux problèmes qu'elles ne nous présentent de résultats. Au point de vue théorique et spéculatif, nous aurions bien à signaler plusieurs travaux remarquables. En fait d'histoires proprement dites, nous sommes plus pauvres. M. P. Wurm en a publié une[1], très méritoire sous bien des rapports, bien que l'auteur ne soit pas indianiste et que le but spécial de l'ouvrage, écrit en vue des missions protestantes du Dékhan, en ait parfois faussé le point de vue. L'*Indian Wisdom*[2] de M. Monnier Williams est plutôt une suite de notices et d'extraits choisis avec beaucoup de goût et rédigés avec infiniment de savoir, qu'un récit continu, et le petit traité, d'ailleurs excellent[3], où le même auteur a réuni sous une forme populaire tant de précieux renseignements, est trop court et trop inégalement développé en ses diverses parties, pour répondre à l'usage d'un véritable manuel. On trouvera un résumé substantiel et d'une admirable clarté, le meilleur que nous connaissions de ce vaste ensemble de croyances, dans le *Manuel de l'histoire des religions* de M. C. P. Tiele, que vient de traduire M. Maurice Vernes[4]. Enfin, qu'il nous soit permis de rappeler que nous avons nous-même essayé de retracer les principaux aspects de ce long développement dans un article, écrit d'abord pour l'*Encyclopédie des sciences religieuses* (publiée sous la direction de M. F. Lichtenberger) et qui, depuis a paru dans un tirage à part accompagné de notes et d'indications bibliographiques[5].

A. BARTH.

(1) *Geschichte der indischen Religion im Umriss dargestellt*. Bâle, 1873.

(2) *Indian Wisdom or Exemples of the religious, philosophical and ethical doctrines of the Hindus*. London 1875.

(3) *Hinduism*. London, Society for Promoving Christian Knowledge 1877.

(4) Paris, 1880. L'original hollandais est de 1876. Une traduction anglaise, par J. E. Carpenter a paru en 1877. — L'ouvrage contient aussi un chapitre fort bien fait sur la religion préhistorique des peuples indo-européens, et, à ce titre, nous aurions dû le mentionner dans notre précédent bulletin.

(5) *Les Religions de l'Inde*. Paris, 1879.

COMPTES-RENDUS

A. Barth. — *Les religions de l'Inde.* (Extrait de *l'Encyclopédie des Sciences religieuses.*) Paris, Librairie Sandoz et Fischbacher, 1879. in-8, p. 176.

L'intérêt particulier qui se rattache à l'étude des religions de l'Inde est indiqué par M. Barth en des termes bien choisis où il dit que « nulle part ailleurs on ne peut observer dans des conditions en somme aussi favorables les transformations successives et, pour ainsi dire, la destinée d'une conception polythéiste. De toutes les conceptions semblables, nulle autre ne s'est montrée aussi vivace, aussi flexible, aussi apte que celle-ci à revêtir les formes les plus diverses, aussi ingénieuse à concilier tous les extrêmes, depuis l'idéalisme le plus raffiné jusqu'à l'idolâtrie la plus grossière ; nulle n'a su aussi bien réparer ses pertes ; nulle n'a possédé à un aussi haut degré la faculté de produire sans cesse de nouvelles sectes, voire de grandes religions. »

La littérature qui nous fournit les renseignements sur le développement des doctrines religieuses de l'Inde pendant plus de trente siècles est surabondante sous quelques rapports, défectueuse sous d'autres, et c'est de cette circonstance qu'émane la plus grande difficulté de démêler les lignes principales et de conserver à toutes choses dans un exposé de ces doctrines si nombreuses les proportions justes.

L'auteur a suivi dans sa notice une division qui se présente d'elle-même. Il décrit en cinq parties successivement : 1° les religions védiques ; 2° le brâhmanisme ; 3° le bouddhisme ; 4° le jainisme ; 5° l'hindouisme. La division est chronologique en ce sens qu'elle n'assimile pas avec le temps d'où date la littérature officielle, la forme définitive d'une telle ou telle secte. Ainsi, par exemple, quoiqu'il ne soit pas encore prouvé rigoureusement que le jainisme est postérieur au bouddhisme, il faut, sans préjuger une question encore débattue, attribuer aux Bouddhistes une place avant les Jains, parce qu'il est bien avéré que la littérature religieuse de ceux-ci est plus récente que celle des sectateurs de Çâkyamuni.

La période védique est traitée plus largement que les suivantes à cause de leur importance exceptionnelle, toute la pensée religieuse de l'Inde se trouvant déjà en germe dans les Védas. Après quelques renseignements sur le caractère et les divisions de ces anciens documents, l'auteur esquisse les traits principaux de la religion qui nous est transmise dans les Hymnes sacrés (p. 7. svv.). Il insiste sur le caractère foncièrement panthéiste que l'Inde a montré dès son berceau, passe en revue les divinités prédominantes, comme Agni, Soma, Indra, les Maruts, Brihaspati, Varuna, etc., caractérise chacune d'elles avec les mots mêmes des Hymnes et cherche à préciser leur nature autant que possible. Nous disons autant que possible parce que les

chantres védiques s'évertuent souvent « à se rendre inintelligibles et à étouffer en quelque sorte eux-mêmes leurs conceptions sous un amas d'identifications incohérentes. Sous ce rapport, l'Inde est déjà dans le Véda ce qu'elle est restée depuis (p. 21.) »

Tout cela est très vrai, aussi bien que la remarque que « si nous essayons de résumer cette théologie, nous trouvons qu'elle flotte entre deux termes extrêmes, d'un côté le polythéisme pur et simple, de l'autre une sorte de monothéisme à plusieurs titulaires et dont le centre, si j'ose dire, se déplace. »

Le culte, qui se réduit à l'offrande et à la prière, est exposé (p. 24-27), après quoi la 1re partie est conclue par les remarques suivantes, dont on ne saurait contester ni la justesse, ni l'importance. « Ce qui étonne dans ces théories, ce sont moins les notions elles-mêmes que la prodigieuse élaboration qu'elles ont subie, et cela dès les temps les plus reculés. Car ici, on ne saurait en douter, nous sommes en présence d'idées contemporaines des plus vieux chants, tant elles pénètrent toutes les parties du recueil. A elles seules, au besoin, elles témoigneraient combien cette poésie est profondément sacerdotale, et elles auraient dû faire réfléchir ceux qui ont voulu n'y voir que l'œuvre de pasteurs primitifs célébrant leurs dieux tout en menant paître leurs troupeaux. »

La 2e phase dans le développement des religions de l'Inde, c'est la période du brâhmanisme. Si, dans cette époque « la théologie des religions védiques n'a pas beaucoup varié, il est survenu par contre de grands changements dans l'organisation et dans l'esprit même de ces religions » (p. 30.) « Le brâhmane, l'homme de la prière et de la science théologique, est membre d'une caste. » Dès lors l'éducation brâhmanique est complètement organisée. Des écoles ou congrégations (*parishads*) des Brâhmanes sont sortis les écrits nommés *brâhmanas*, qui « nous ont conservé une image fidèle de l'esprit qui régnait dans ces écoles, esprit singulièrement formaliste et terre à terre. De théologie proprement dite, il est fort peu question dans les Brâhmanas ; nul effort n'y est fait pour constituer rien qui ressemble à une orthodoxie dogmatique » (p. 31.) « L'objet principal, on peut dire unique de ces livres, est le culte (p. 32.) »

Dans le culte il faut distinguer entre deux rituels, celui des grands sacrifices et un autre plus simple, domestique, de famille. « On peut considérer les rites domestiques comme le minimum de pratique incombant à un chef de famille respectable et pieux, particulièrement à un brâhmane. » Les détails de ces rites ont été conservés dans des Sûtras particuliers (*grihyasûtras*), qui cependant « ne sont pas de simples traités rituels. Leur objet est le *dharma*, le devoir dans un sens plus large, et leurs préceptes comprennent la coutume, le droit et la morale ». — « Le symbolisme très ancien et toujours ingénieux et significatif qui entoure la plupart de ces usages, est parfois d'une grande beauté. De l'ensemble se dégage l'image d'une vie à la fois grave et aimable, un peu hérissée d'observances et de pratiques, mais utilement active, nullement morose et ennemie de la joie » (p. 36.)

A côté d'un ritualisme sec les brâhmanes « poursuivaient dans le domaine de la spéculation une œuvre en apparence bien différente, mais au fond

assez semblable, puisqu'elle tendait en définitive à remplacer par des conceptions philosophiques ces mêmes dieux qui, d'autre part, s'effaçaient de plus en plus derrière les conceptions rituelles (p. 42.) » Les traités qui contiennent ces vieux philosophoumènes, portent le nom d'*Upanishads.* « Les doctrines consignées dans ces livres, dont quelques-uns sont plutôt des recueils que des traités, ne forment pas un tout homogène. A côté de vues profondes et qui témoignent d'une singulière vigueur de pensée, elles comprennent une grande quantité d'allégories et de rêveries mystiques. »

En donnant une analyse sommaire de celles d'entre les doctrines des Upanishads qui relèvent plus spécialement de l'histoire religieuse, l'auteur indique en même temps les développements essentiels qu'elles ont reçues dans les systèmes philosophiques. Comme de droit, le Védanta est exposé avec plus de détails que les autres systèmes.

Les Upanishads sont d'un caractère si mêlé que ce serait donner une idée tout-à-fait incomplète que de n'y relever que le côté purement métaphysique « Elles s'adressent à l'homme plus qu'au penseur, leur objet est bien moins d'exposer des systèmes que d'enseigner la voie du salut. Ce sont avant tout des exhortations à la vie spirituelle. — Le ton qui y domine, surtout dans l'allocution et dans le dialogue où il est parfois empreint d'une singulière douceur, est celui de la prédication intime. — Sous ce rapport, rien dans la littérature des brâhmanes ne ressemble à un Sûtra bouddhique comme certains passages des Upanishads, avec cette différence toutefois que, pour l'élévation de la pensée et du style, ces passages dépassent de beaucoup tout ce que nous connaissons jusqu'ici des sermons du bouddhisme (p. 50.) »

Le résumé de la doctrine des Upanishads est suivi d'une exposition du dogme de la transmigration ou renaissance des âmes, dogme fondamental commun à toutes les religions et sectes de l'Inde qui se trouve formulé dans les Upanishads pour la première fois. « Il est impossible de préciser l'époque à laquelle cette vieille croyance trouva dans les conceptions métaphysiques nouvelles le milieu favorable à son épanouissement. Mais il est certain que dès la fin du sixième siècle avant notre ère, quand Çâkyamuni méditait son œuvre de salut, la doctrine telle qu'elle se montre dans les Upanishads, était à peu près complète et déjà profondément enracinée dans la conscience populaire (p. 50.) »

Les sentiments prédominants des Upanishads sont bien ceux que nous retrouvons dans le bouddhisme, auquel l'auteur a consacré la 3e partie de sa notice. « Le bouddhisme présente en effet un double caractère. D'une part c'est bien un fait hindou, un produit pour ainsi dire naturel de l'âge et du milieu qui l'ont vu naître. Si on essaie de reconstituer sa doctrine et son histoire primitives, on arrive à quelque chose de si semblable à ce qui nous est offert dans les plus anciennes Upanishads et dans les légendes brâhmaniques, qu'il n'est pas toujours facile de déterminer quels traits lui appartiennent en propre. D'autre part, il s'affirme dès l'origine comme une religion indépendante, où souffle un esprit nouveau et à qui la puissante personnalité de son fondateur a imprimé une marque indélébile. »

Il n'entre pas dans le cadre de l'auteur de faire l'histoire du bouddhisme, il ne touche aux doctrines et à l'histoire de cette religion qu'autant qu'il sera nécessaire pour marquer la place qui lui revient dans le développement religieux et moral de l'Inde.

Après le bouddhisme vient le jaïnisme, qui forme le sujet de la 4e partie. « Pris dans son ensemble, le jaïnisme est une reproduction si exacte du bouddhisme qu'on a quelque peine à s'expliquer et leur longue existence parallèle, et la haine cordiale qui semble de tout temps les avoir divisés. »

La dernière partie est consacrée aux religions sectaires ou néo-brâhmaniques que l'on comprend sous la dénomination générale d'hindouisme. « Actuellement il est à peu près impossible de dire au juste ce qu'est l'hindouisme, où il commence et où il finit. La diversité en est l'essence même, et sa véritable expression est la secte, la secte constamment mobile et poussée à un état de division dont rien n'approche dans aucune autre forme religieuse. »

« Le caractère commun de la plupart de ces religions est le culte de divinités nouvelles mises au-dessus de toutes les autres et dont la conception très concrète et très personnelle aboutit à des sortes de biographies. Ces divinités sont identifiées, soit avec Çiva, qui lui-même se rattache au dieu védique Rudra, soit avec Vishnu et, selon que les unes ou les autres sont élevées au rang suprême, les religions sont dites çivaïtes ou vishnouites, et leurs sectateurs respectifs qualifiés de çaivas ou de vaishnavas. »

Pour suivre la marche des idées que l'Inde s'est formées, l'auteur fait, comme il s'exprime lui-même, l'inventaire des matériaux qui ont servi aux religions néo-brâhmaniques, d'où résulte qu'il « suffit d'un examen même sommaire pour s'apercevoir combien peu au fond ils diffèrent de ceux qu'on a vus mis en œuvre dans les plus anciens documents (p. 107.) »

L'histoire et les doctrines des sectes sont traitées ensuite. Ce qui leur est commun est formulé ainsi : « Toutes les sectes ont des recettes pour l'acquisition des biens temporels; mais elles professent le mépris de ces biens. Comme moyen d'obtenir le salut, elles prescrivent toutes un culte plus ou moins chargé ou dégagé de pratiques. Au-dessus de ce culte, d'accord en ceci avec toute l'ancienne théologie, elles mettent le *jnâna*, la science transcendante, la connaissance des mystères de Dieu (p. 130.) » Ce qui les sépare de l'ancienne théosophie et de l'orthodoxie du Vêdânta, c'est qu'elles subordonnent la science à un fait psychologique d'une nature toute différente, la *Chakti*, c'est-à-dire le dévouement, le sentiment d'humble soumission d'un serviteur envers son seigneur (1).

Des sectes entièrement hindoues il faut distinguer les sectes franchement réformatrices, parmi lesquelles celle de Kabir et la religion des Sikhs sont les plus distinguées. On en trouve une description dans le 3me chapitre (p. 143-151.) Un aperçu du culte sectaire conclut l'ensemble.

Nous avons essayé de donner au lecteur une idée du contenu varié d'un

(1) Un des mots dont M. Barth se sert pour traduire *Chakti*, est « foi. » Cette traduction me semble un peu ambiguë et donne prise à des théories plus que hasardées, qui sont réfutées par lui-même (p. 131 svv.)

ouvrage qui se distingue autant par ses mérites que par l'absence de prétentions. M. Barth a prouvé qu'il est à la hauteur de sa tâche difficile par sa connaissance étendue et solide de la littérature indienne, par son jugement calme et équitable et par une abnégation rare qui sait sacrifier des vues personnelles où elles sont hors de place. En un mot, il se montre un guide parfaitement sûr dans le vaste domaine des religions de l'Inde.

H. Kern (de Leyde).

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

---

1. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 2 Janvier 1880.* — M. Joachim Menant présente un moulage du cylindre babylonien du Musée britannique dont il a entretenu l'Académie à la séance du 31 octobre 1879 : on se rappelle que feu George Smith avait prétendu voir dans le dessin de ce cylindre, qui représente deux personnages assis sous un arbre, la scène biblique d'Adam et Ève dans le Paradis terrestre, avec l'arbre du bien et du mal : M. Menant a montré que ce rapprochement est sans fondement, les deux personnages sont deux hommes et non un homme et une femme. — M. Menant communique ensuite les moulages de quelques autres dessins de cylindre, où l'on a prétendu encore, sans plus de fondement, trouver des représentations bibliques. Il en est un, par exemple, que l'on a donné pour une image de Noé dans l'arche : il représente une étendue d'eau avec deux hommes dans un bateau, l'un des deux ramant, et sur le rivage trois êtres fantastiques. Il n'y a rien là qui rappelle le récit du déluge, tel qu'il se trouve soit dans la Bible, soit dans les autres textes chaldéens. Le petit bateau où deux hommes se tiennent à peine, ne saurait être l'arche dont parlent ces deux récits, qui contenait à la fois tous les animaux de la création. Mais on trouve dans les textes qui forment ce qu'on appelle la « Genèse chaldéenne » un autre récit que ce dessin pourrait rappeler. Il y a en tête de ces textes une sorte de préface qui les représente comme le résumé de l'enseignement donné par un sage appelé Hea-bani dans un pays peuplé d'êtres fantastiques semblables à ceux que représente le cylindre en question. — Enfin M. Menant signale d'autres dessins que George Smith a publiés pour des représentations de la Tour de Babel ; mais on n'y voit autre chose qu'un homme debout au bout d'un tertre et au bas deux hommes qui ouvrent ou ferment une porte. Le rapprochement entre cette scène et le récit biblique est d'autant moins fondé que pour l'histoire de la Tour de Babel (à la différence de celle du Déluge) on n'a trouvé dans les textes chal-

dèens rien qui rappelle, même par voie d'allusion, la tradition hébraïque. — 9 *Janvier*. M. le baron de Witte met sous les yeux des membres de l'Académie la reproduction d'un dessin gravé sur un miroir étrusque, trouvé, il y a peu d'années, en Italie. Ce dessin représente un cavalier qui se précipite dans la mer, non loin de là est un jeune dauphin. La légende, en caractères étrusques, donne au cavalier le nom d'*Hercle*, et à son cheval celui de *Pakste*. M. de Witte suppose que ce cavalier est Mélicerte, fils d'Athamas et d'Ino, qui, selon la légende, se jeta dans la mer et y fut transformé en divinité marine. Si on lui a donné le nom d'Hercle ou Hercule, c'est, pense M. de Witte, par suite d'une confusion entre le nom de Mélicerte et celui du dieu phénicien Melqarth qu'on était habitué à traduire par Hercule. — 30 *Janvier*. M. Bréal communique un mémoire sur le texte latin ancien connu sous le nom de chant des frères Arvales. Il rappelle que ce texte nous a été conservé par une inscription du temps de l'empereur Héliogabale, laquelle fait partie de la série des procès-verbaux de la confrérie des douze frères Arvales, réorganisée sous l'empire. Ce texte est donné comme ayant été chanté en mai 218, dans une cérémonie, par les douze Arvales qui en lurent le texte sur des livrets, *libelli*, préparés à l'avance. C'est d'après un de ces livrets, que le texte a été transcrit sur la table de marbre qui nous l'a conservé; M. Bréal pense que les livrets eux-mêmes avaient été copiés sur une inscription ancienne, conservée dans les archives de la confrérie. Cette inscription remontait probablement au second siècle avant notre ère; c'est ce qui explique qu'on y trouve un mélange de formes archaïques et de formes modernes. Au reste le latin antique de ce chant n'a pas été compris du tout par les copistes du temps d'Héliogabale,qui en ont fortement corrompu le texte. Le chant se compose de cinq versets qui, dans l'inscription des archives des frères, étaient probablement écrits chacun une fois : dans le texte qui nous est parvenu, ils sont répétés chacun trois fois, et le mot *triumpe*, qui vient après le dernier verset, est répété cinq fois. Or, le quatrième de ces versets ainsi répétés, était à l'origine, selon M. Bréal, non une partie du chant, mais une indication du dispositif, marquant une action que les frères Arvales devaient faire à ce moment de la cérémonie ; c'est donc par erreur que les copistes de l'an 218 ont ainsi répété trois fois cette phrase et que les Arvales l'ont chantée comme les autres. Ce chant n'est d'ailleurs qu'une litanie, dans laquelle on invoque pour la prospérité de l'agriculture une série de dieux de l'ancienne Italie, les Lares, *Marmar* ou Mamers (le Mars osque), le Mars latin, Berber (peut-être encore une variante du nom de Mars) et les *Semones* ou dieux des semailles. M. Bréal donne de ce texte la traduction suivante en latin classique : « Eia! Lares, juvate. Neve luem arvis, Marmar, siveris incurrere. Implores... sata tutere, Mars. Clemens satis sta Berber. — Semones alterne invocabit cunctos. — Eia! Marmar, juvato. Triumphe. » Dans *clemens statis sta*, le mot *sta* doit être pris comme signifiant *sois* : « sois favorable aux semailles, Berber! » — M. Delaunay lit une note sur l'origine et la signification de l'emblème du poisson dans le symbolisme chrétien. Le poisson a été considéré comme un symbole du Christ longtemps avant qu'on eût songé au fameux acrostiche ΙΧΘΥΣ=Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ. M. Delaunay pense qu'il faut chercher

l'origine de ce symbolisme dans les traditions religieuses des Sémites orientaux. Bérose parle du mythe chaldéen du dieu-poisson Oannès; cet homme-poisson divin se retrouve dans les textes cunéiformes, sous le nom d'Anu. Il est représenté sur un assez grand nombre de monuments assyriens. Son rôle dans la religion des Chaldéens est celui de médiateur céleste, intermédiaire entre les dieux et les hommes. Il ressemble par là au Logos, le grand médiateur de la philosophie Judéo-Alexandrine, qui, lui-même, est si semblable au Verbe chrétien. C'est ce qui explique, pense M. Delaunay, qu'on ait regardé l'emblème du poisson, comme propre à symboliser le Logos ou le Christ. — 13 *Février* M. Joseph Reinach présente à l'académie deux bas-reliefs qu'il a rapportés de Damas et qu'il a donnés au musée du Louvre. Ils lui ont été vendus par un paysan syrien, qui disait les avoir acquis à Palmyre. — L'un de ces bas-reliefs, haut de 98 centimètres et large de 40, représente un jeune homme debout, vêtu d'un toge romaine, tenant à la main un rameau d'olivier. Le travail en est assez grossier, et le monument paraît être environ de la fin du second siècle de notre ère. Il faisait partie d'une composition plus grande, dont une moitié seulement nous est parvenue. La partie perdue devait contenir le portrait du père du jeune homme représenté dans la partie conservée : en effet celle-ci porte une inscription en caractères sémitiques, qui se lit ainsi : *Image de Matabol son fils*. — L'autre bas-relief, plus petit (45 centimètres sur 50), d'un travail plus délicat, est une stèle funéraire : on y voit un mort couché sur un lit aux coussins rayés, et auprès de lui un serviteur qui lui offre des mets. Ce second bas-relief est surtout intéressant par le détail minutieux du riche vêtement de l'homme couché, qui se compose d'une tunique brodée sur le devant et d'un manteau agrafé sur l'épaule La partie inférieure de la stèle paraît avoir été détachée violemment d'un bloc plus considérable. — 27 *Février*. M. Homolle fait une communication sur les fouilles poursuivies par lui à Délos. C'est en 1877 que M. Homolle avait été chargé par M. Albert Dumont, alors directeur de l'école française d'Athènes, d'entreprendre l'exploration de Délos. Il a aujourd'hui à peu près terminé cette exploration ; il va repartir pour l'achever entièrement. Il s'est appliqué principalement à rechercher et à dégager le temple d'Apollon et les édifices divers qui en dépendaient. Il a pleinement réussi jusqu'ici dans cette tâche. Le temple se trouve auprès du port de Délos. En effet l'importance de Délos dans l'antiquité était double ; c'était un centre religieux et un centre commercial. Sa destinée religieuse et sa destinée commerciale étaient étroitement unies ; on y venait à la fois en pèlerin et en marchand, les Panégyries étaient tout ensemble une solennité religieuse et une foire. Toute la vie de l'île se concentrait donc dans son temple et dans son port, et l'un et l'autre s'offraient en même temps aux regards du navigateur lorsqu'il arrivait en vue de l'île. M. Homolle met sous les yeux des membres de l'académie un plan des édifices dont il a retrouvé les traces. Le port, maintenant encombré, était autrefois plus profond et plus étendu ; à l'endroit qui formait alors le bord même de la mer, sur le rivage ouest, M. Homolle a mis à découvert les fondations d'un édifice rectangulaire, de 21 m. sur 17 m. 50 environ, qu'il reconnaît pour les propylées du temple

d'Apollon. De la façade Est de ces propylées, ornée comme la façade Ouest, d'un portique à colonnes, partait la voie sacrée. Elle se dirigeait d'abord vers l'Est, puis s'infléchissait vers le Nord et revenait enfin vers l'Ouest, décrivant ainsi tout un demi-cercle. Au bout se trouvait le temple d'Apollon, dirigé, dans le sens de sa longueur, de l'Est à l'Ouest; la partie Ouest du temple, surélevée en terrasse, dominait le port. Ainsi la façade du temple qu'on apercevait tout d'abord, était la façade Ouest, mais pour s'y rendre il fallait en faire le tour par la courbe de la voie sacrée et entrer par la façade Est. Au nord du temple d'Apollon, entre cet édifice et la voie sacrée, on voit un autre édifice semblable, mais plus petit, de style dorique; c'est probablement le temple de Latone. De l'autre côté de la voie, au Nord et au Nord-Est, on rencontre successivement une série de petits édifices quadrangulaires, probablement des sanctuaires secondaires ou des trésors. Du côté Sud du temple, on trouve une seconde voie, décrivant une courbe analogue à celle de la première et précédée aussi de ses propylées, mais ceux-ci sont plus petits que ceux du Nord. Du temple même d'Apollon, il ne reste absolument que les fondations, mais c'est assez pour qu'on puisse en dresser très exactement le plan : il se composait de trois parties, prodome, naos et opisthodome; il n'avait pas de colonnes à l'intérieur. Il parait avoir été bâti dans la première moitié du IVe siècle avant notre ère, sous la domination des Athéniens. A l'Est et au Sud du temple, à une certaine distance, se trouvent de grands portiques, qui ont déjà été étudiés par divers explorateurs, mais que M. Homolle a pu reconnaître plus exactement encore : l'un est celui qui est connu sous le nom de *portique des taureaux;* l'autre a été bâti au témoignage d'une inscription, par Philippe, en 205 et 197. Enfin au Nord-Est du temple, et communiquant par un chemin direct avec le port, se trouvait l'agora, vaste emplacement qui faisait partie des propriétés du temple et pour lequel la cité payait un loyer au trésor du Dieu. Derrière l'agora, plus au Nord-Est, on trouve le lac sacré, de forme ovale, où la tradition plaçait la naissance d'Apollon et d'Artémis. Ce lac est toujours plein d'eau aujourd'hui, comme dans l'antiquité. Enfin au-delà du lac, toujours dans la même direction, ont été mises au jour quelques traces de l'ancien gymnase, mais les fouilles n'ont pas encore été suffisamment poussées de ce côté. — L'étendue de terrain explorée par M. Homolle est de 500 mètres de longueur sur 150 à 200 mètres de largeur. Seize édifices divers ont été mis au jour. En outre, ces fouilles ont amené la découverte d'une cinquantaine de morceaux de sculpture, dont quelques-uns sont de première valeur, et d'environ huit cents inscriptions ou fragments d'inscriptions. — M. Duruy commence la lecture d'une étude qui a pour objet l'organisation du culte officiel dans les provinces sous le règne d'Auguste (Voyez cette étude dans le présent numéro.) — 5 *Mars*. Continuant la lecture commencée dans la précédente séance, M. Duruy expose les mesures prises par Auguste pour assimiler insensiblement toutes les religions des diverses provinces de l'empire et en composer une religion officielle unique, il fait remarquer notamment comment le gouvernement impérial a pu par ce moyen éliminer en peu de temps le druidisme de toute la Gaule, sans avoir besoin de le suppri-

mer violemment. — M. Philippe Berger commence la lecture d'un mémoire sur le mythe de Pygmalion et les Pygmées. Le mythe de Pygmalion est d'origine orientale, c'est en Phénicie et dans l'île de Chypre qu'on rencontre la tradition et le culte de ce héros mythique et quasi divin. M. Berger pense que son nom est d'origine sémitique et peut être rapproché de celui de *Poumation, Pymatos* ou *Pygmatos*, qui se rencontre dans l'île de Chypre. — 12 *Mars*. M. Philippe Berger continue sa lecture sur le mythe de Pygmalion. Dans sa première lecture, M. Berger s'était attaché à établir le caractère divin de Pygmalion et la provenance phénicienne des mythes qui se rapportent à ce personnage. L'antiquité nous a légué deux traditions différentes relatives à Pygmalion. L'une, qui a pour patrie la côte de Phénicie, fait de Pygmalion un roi de Tyr, frère de Didon et rival de Sichée. L'autre est une tradition purement cypriote; c'est l'histoire de la statue de Pygmalion. Pygmalion, roi de Chypre, fait une statue si belle qu'il s'en éprend; Vénus, touchée de sa passion, anime le marbre et remet vivante à Pygmalion la femme qu'il a créée; de leur union naît Adonis, suivant les uns, Paphos suivant les autres. Ces deux mythes portent les traces d'une parenté intime. Tous deux sont étroitement liés avec le mythe d'Adonis; cette parenté est tout particulièrement marquée dans la légende cypriote, qui fait de Pygmalion le père d'Adonis. — En appuyant sur ces faits, M. Berger a cru pouvoir affirmer l'origine phénicienne du mythe de Pygmalion et rattacher son nom à la racine *Poum*, en grec Πυγμ, qui signifie «l'empreinte du pied,» et qui a donné naissance à plusieurs composés divers. On rencontre cette racine *Poum*, dans l'épigraphie phénicienne, sous la forme *Poumai*, qui entre en composition dans différents noms propres : *Poumjaton*, «Poumai a donné,» *Matpoumai*, «servante de Poumai.» En grec, elle a donné soit Πυγμαῖος, soit Πυγμαίων, nom cypriote d'Adonis, suivant Hésychius. — Cet Adonis Pygmalion est évidemment lié par une parenté des plus étroites avec Pygmalion, si même il ne lui est pas identique. M. Berger croit devoir le reconnaître dans ce dieu nain, «terrible et grotesque, plus grotesque que terrible,» que l'on trouve fréquemment sur la côte de Phénicie et dans l'île de Chypre, tantôt seul, tantôt associé à une déesse, qui porte tous les caractères de la Vénus asiatique. C'est le dieu Bès des monuments égyptiens, frère du Melqart tyrien, le prototype de l'Hercule primitif. Ce dieu monstrueux n'a pas, tant s'en faut, tous les traits de l'Adonis grec, mais il en a le caractère principal : c'est un dieu enfant. On croit même retrouver dans certains traits de ce personnage monstrueux l'explication de certains détails du mythe du Pygmalion tyrien. C'est encore dans le même cercle mythologique que M. Berger pense pouvoir trouver l'explication du mythe cypriote de la statue de Pygmalion. Selon Hérodote, les *Patèques*, que les Phéniciens sculptaient à l'avant de leurs navires, ressemblaient aux images du dieu Phtah. Et, ajoute Hérodote, pour ceux qui n'en ont jamais vu, je vais leur dire de quoi ils ont l'air : ils ressemblent à des Pygmées. «La parenté de Phtah avec le dieu Pygmée, dit M. Berger, est-elle purement accidentelle? — Non. Ils appartiennent l'un et l'autre au même cercle mythologique, qui part de Phtah, pour aboutir d'une part, à l'Héphaistos grec, de l'autre, en passant par la

Phénicie, au dieu Pygmée et au mythe de Pygmalion. » Le dieu Phtah est en effet l'Héphaistos égyptien. C'est le démiurge qui débrouille le chaos; les textes égyptiens l'appellent «le dieu qui accomplit toutes choses avec art et vérité » Peut-être le nom d'Héphaistos se rattache-t-il à la même racine que celui de Phtah. En tout cas il semble que le mythe du dieu boiteux, époux de Vénus, se rattache à la conception sémitique du dieu nain. Les grecs ont jeté leur poésie sur ses traits difformes, et l'ont précipité du ciel, pour expliquer sa laideur qu'ils ne pouvaient tolérer dans l'olympe. Quant au mythe de la statue de Pygmalion, il pouvait bien n'être que l'expression poétique du dieu Phtah, débrouillant le chaos. Pygmalion, lui aussi est l'artiste, l'ouvrier divin, qui travaille de ses mains, et il donne à la statue qu'il a façonnée, tant de vie et de ressemblance, qu'on croirait qu'elle vit. — Cette transformation récente d'un ancien mythe cosmogonique, sous l'influence de l'esprit grec, conclut M. Berger, est bien conforme au génie hellénique. Les grecs n'ont jamais eu de goût pour la philosophie obscure, qui était à la base de toutes les religions orientales. Ils ont réduit leurs dieux à des proportions humaines, et transformé les luttes des éléments en combats héroïques. Le génie de l'homme est pour eux le véritable créateur. Il ne serait pas étonnant que sous l'influence de cette préoccupation, le démiurge ne fût devenu l'artiste par excellence et qu'au mythe de la naissance du monde, ils n'eussent substitué celui de l'homme, façonnant la matière à son image et créant la sculpture qui était à leurs yeux la plus haute expression de l'art. — 19 *Mars*. M. Heuzey lit un court mémoire intitulé : *Le char de Bacchus d'après une peinture de vase*. Il s'agit d'un vase grec de la Cyrénaïque, du siècle d'Alexandre, acquis par le musée du Louvre. Bacchus adolescent y est représenté sur un char attelé d'une panthère, d'un taureau et d'un griffon ailé. Ce n'est pas le premier exemple qu'on ait, dans les monuments figurés de l'antiquité, de ces attelages disparates composés d'animaux d'espèces différentes. Mais ce qui est remarquable ici, c'est de voir figurer dans l'attelage de Bacchus, à côté de deux animaux spécialement consacrés à ce dieu, la panthère et le taureau, un autre animal, le griffon, qui appartient d'ordinaire à Apollon. Le griffon ailé, servait, disait-on de monture à Apollon, lorsque, après l'hiver, il revenait du pays des Hyperboréens. Sa présence dans l'attelage de Bacchus se rattache selon M. Heuzey, à l'idée du caractère solaire de Bacchus, idée par suite de laquelle on identifiait parfois ce dieu avec Apollon ou le soleil, comme dans le vers orphique :

Ἥλιος, ὃν Διόνυσον ἐπίκλησιν καλέουσιν.

— M. de Witte communique une note de M. Carapanos sur une statuette de bronze de la Grande-Grèce qui représente Apollon. Cette statuette, haute de 14 centimètres, qu'on dit avoir été trouvée à Tarente, représente le dieu debout, nu, les bras pendants le long du corps, les jambes séparées seulement à partir des genoux. La tête est ceinte d'un large diadème : les cheveux tombent en nattes épaisses sur les épaules. Les lèvres sont épaisses et proéminentes, les yeux saillants. La statuette paraît avoir été taillée dans un bloc de bronze et non fondue. M. Carapanos la croit du VIIe siècle avant notre ère, et cite une statuette de Dodone qui présente avec celle-ci une

grande ressemblance. M. de Witte termine cette communication en ajoutant l'indication de plusieurs autres images d'Apollon, très anciennes, analogues à celle qui fait l'objet de la note de M. Carapanos. — 2 avril. M. Georges Perrot communique une lettre de M. Foucart, directeur de l'École française d'Athènes, qui donne des détails sur une inscription grecque très importante, récemment découverte à Eleusis. Cette inscription se compose de 61 lignes, de 50 lettres chacune; sauf deux ou trois mots elle s'est conservée entière et se lit sans lacune. C'est un décret du conseil et du peuple d'Athènes, rendu sur le rapport d'une commission; ce décret porte que les Athéniens et tous leurs alliés seront tenus d'offrir les prémices de leurs récoltes aux déesses d'Eleusis; en outre tous les autres peuples grecs seront invités à faire de même. On lit dans ce décret que le peuple l'a rendu pour obéir à un oracle de Delphes; en effet, nous savons par Isocrate (Paneg., 31) que la Pythie avait souvent invité les Athéniens à s'acquitter du devoir de consacrer les prémices de leurs récoltes aux déesses d'Eleusis. — Le décret donne de minutieux détails sur la levée, la réception et l'emploi de ces prémices, les sacrifices et cérémonies à faire avec le produit de la vente des grains; cette série de prescriptions détaillées fait comprendre une expression de Lysias qui avait quelquefois paru obscure, ἱερὰ κατὰ τὰς συγγραφάς. — Ce décret est suivi d'un autre, rendu sur la proposition du devin Lampon, contemporain et familier de Périclès. Ce second décret contient des prescriptions relatives au *Pélagicon*, enceinte construite par les Pélasges autour de l'Acropole; il est défendu d'en enlever des pierres ou de la terre, d'y élever de nouveaux autels, etc., etc. On ne voit pas au premier abord quel rapport il y a entre ces décisions et les premières et pourquoi on les trouve réunies en une même inscription. M. Foucart, cherchant à expliquer cette singularité, émet la supposition que les décrets auront été rendus tous deux pour satisfaire au même oracle. En effet, Thucydide nous a conservé (II, 17) un fragment d'un oracle de Delphes qui ordonnait de ne pas toucher au Pélasgicon : ...το πελαργικὸν ἀργὸν ἄμεινον. M. Foucart suppose que ces mots formaient la fin de l'oracle dans lequel la Pythie ordonnait de porter les prémices à Eleusis. Cet oracle et les deux décrets rendus pour y satisfaire doivent être rapportés, pense M. Foucart, à l'époque du gouvernement de Périclès. Il faut peut-être voir dans la clause qui prescrit d'inviter tous les Grecs à faire aux déesses la même offrande que les Athéniens, une des tentatives de Périclès pour établir la domination d'Athènes sur la Grèce entière. — L'inscription d'Eleusis sera publiée dans le *Bulletin de correspondance hellénique*. — 9 avril. M. Ravaisson lit une étude intitulée : *Les monuments funéraires des Grecs*. Dans ce travail, M. Ravaisson, reprenant d'ensemble l'examen d'une question déjà touchée par lui dans plusieurs mémoires particuliers, s'attache à déterminer le caractère et la signification des scènes représentées sur la plupart des monuments funéraires de la Grèce antique. Il soutient que c'est une erreur de croire, comme on le fait d'ordinaire, que ces images représentent les événements de ce monde, des faits historiques, des actions du défunt pendant sa vie, etc. Selon M. Ravaisson, les sculptures des stèles funéraires grecques représentent toujours des scènes de l'autre vie ;

en cela, du reste, elles ne diffèrent pas des images funéraires en usage chez tous les autres peuples de l'antiquité avec lesquels les Grecs se trouvent en contact. (Nous ne nous étendons pas davantage sur cette communication, M. Ravaisson ayant bien voulu nous promettre une étude sur le même sujet pour notre prochain numéro.) (*D'après les comptes-rendus de la Revue critique*).

II. Revue critique d'histoire et de littérature. — 12 *janvier*. A. Sabatier, Mémoire sur la notion hébraïque de l'esprit (compte rendu par *C. Clermont-Ganneau*). (Après quelques observations critiques adressées à la dissertation de M. S., M. C.-G., présente des remarques originales sur différents points de théologie hébraïque. En ce qui concerne l'idée de la survivance personnelle chez les Israélites, il s'exprime ainsi : « M. Sabatier est amené à toucher, en passant, la question, naguère encore si vivement agitée, de l'*âme* et de l'immortalité de ce qu'on est convenu d'appeler ainsi, selon les idées hébraïques. Il semble se ranger du côté de ceux qui refusent aux Hébreux des croyances universellement répandues chez les peuples au milieu desquels ceux-ci vivaient. — Il y a là, *a priori*, une sorte d'invraisemblance historique, que j'ai peine à admettre. Voilà pourquoi la nation juive, dépourvue d'originalité à tant d'autres égards, se présente à l'historien, sous l'aspect religieux, avec un caractère d'exception vraiment extraordinaire, bien fait pour confirmer dans la croyance à une révélation surnaturelle ceux qui ont la foi, pour éveiller au contraire toutes les méfiances chez ceux qui ont le doute. Seule, de toute cette famille sémitique dont le polythéisme ne saurait plus faire aujourd'hui l'ombre d'un doute, elle n'avoue qu'un dieu unique, exclusif de tout autre, et, ce qui est encore beaucoup plus singulier à nos yeux, un dieu sans déesse ; de plus elle garde, ou affecte de garder une réserve incontestable au sujet de la persistance d'une individualité humaine au-delà de la tombe. Ce sont là des idées bien avancées, philosophiquement parlant, des idées marquées au coin d'une simplicité factice, qui sent la simplification et qui est bien peu en rapport avec ce que nous connaissons du reste de l'antiquité en fait de dogmes populaires. Et nous n'avons, pour contrôler ces prétentions religieuses, qu'un livre, un livre dont l'ancienneté n'est pas niable, mais dont l'intégrité ne nous est rien moins que démontrée. Nous y lisons ce que l'on a bien voulu nous y laisser voir. Mais ce que l'on nous cache ? ce que l'on a fait disparaître ? — Pour amener le texte en son état actuel, il a fallu pratiquer des opérations qui témoignent assurément d'une certaine adresse de main, mais qui n'en ont pas moins laissé des traces révélatrices. Le premier devoir de l'exégète est de rechercher ces traces, de deviner ce qu'on lui tait, de s'obstiner à trouver ce qu'on s'est obstiné à lui dérober. Il en reste assez dans la Bible pour nous autoriser à admettre que les Israélites, à l'époque où on peut encore les appeler ainsi, partageaient dans toute leur naïveté enfantine, les croyances de leurs voisins relativement, je ne dirai pas à l'existence d'une âme, — l'expression est tout à fait inexacte et elle a introduit dans la discussion une grave équivoque, — mais à la persistance d'une portion de la vie indi-

viduelle après la mort, d'une ombre, d'un *εἴδωλον*, d'un mâne, d'un *Repha* privé de *rouah* et même de *nephech*... — Bref, afin de résumer en quelques mots ma façon de voir et de sentir sur cette question capitale, je dirai : pour les Israélites, une fois l'homme mort, l'âme proprement dite, dépourvue en soi de toute individualité, abandonnait le cadavre et faisait retour à la masse ; seulement à cette dissociation, à la destruction même, partielle ou totale du corps, à la résorption de la *rouah*, voire même de la *nephech*, survivait le *repha*, l'ombre exsangue et exanime, mais personnelle, l'*image* pour ainsi dire *spéculaire*, l'*eidôlon* du défunt, prêt à recommencer une nouvelle existence le jour où une puissance supérieure, en restituant à cette espèce de noyau spectral, impalpable mais visible à l'occasion, son enveloppe et ses organes corporels, lui prêterait de nouveaux moteurs spirituels, faits d'une certaine somme de *rouah* et de *nephech*, c'est-à-dire de souffle et de sang. » M. C.-Ganneau aborde, en second lieu, la question déjà posée par lui, de l'existence d'une dualité ou d'une pluralité divines : « Ce qui, à mon avis, est beaucoup plus intéressant encore, et, si l'on peut dire, sans impiété, plus édifiant que l'étude de la *rouah* (souffle, esprit), considérée chez l'homme, c'est l'étude de la *rouah* considérée chez Jéhovah ou ses congénères. M. S. a retracé avec exactitude les principaux traits, maintes fois analysés déjà, de cette curieuse forme de la manifestation divine, mais il ne paraît pas avoir soupçonné la chose essentielle, qu'elle nous cache selon moi. — L'activité multiple de cette *rouah* de Jéhovah, d'El ou d'Elohim est vraiment chose merveilleuse. L'importance, la variété, l'énergie des rôles qui lui sont dévolus tout du long des récits bibliques lui constituent évidemment une personnalité tranchée, et je m'explique fort bien que la *rouah-qodech*, le Saint-Esprit, ait obtenu une place distincte dans la triade appelée la trinité. M. S. est de l'école de ceux qui attribuent cette hypostase finale et formelle de l'Esprit ou du souffle d'Elohim à une influence étrangère tardive, persane et grecque. Je suis d'un sentiment opposé. J'estime que la conception de la *rouah* comme un être autonome, corporel même, est beaucoup plus ancienne et que dans nombre de passages bibliques où apparaît la *rouah*, *le texte portait primitivement une mention directe de la parèdre femelle de Jéhova*, parèdre dont le nom a été systématiquement supprimé. Telle est la solution que je proposerai un jour pour faire cesser ce célibat aussi invraisemblable qu'inexplicable dans lequel s'est maintenu jusqu'à présent le Dieu d'Israël. La Rouah de Jéhovah était son émanation immédiate au même titre que la déesse carthaginoise Tanit était celle de Baal-Hammon sous le nom de Penê-Baal, *Visage de Baal ou du visage de Baal*. » M. Ganneau est enfin amené à se prononcer sur une question capitale, qui est celle-ci : « Quand et comment a pu se produire dans les dogmes d'Israël le changement profond, constitutionnel que nous admettons? Quelle époque et quelle origine attribuer à cette *Réformation* qui y aurait inoculé le principe monothéiste, en éliminant systématiquement tout ce qui paraissait contraire à ce principe? Et il répond : « L'exil. » L'histoire d'Israël a deux grands versants dont l'exil est la ligne de faîte. Les captifs d'Israël et de Juda emmenés à Babylone et les juifs renvoyés à Jérusalem par

Cyrus ne sont plus psychologiquement les mêmes hommes. Les premiers étaient polythéistes, ni plus ni moins que leurs voisins et frères; ils avaient comme eux, à côté de dieux secondaires, un dieu national, le dieu de la tribu flanqué de sa déesse, dieu et déesse qui étaient exactement à Israël ce qu'étaient, par exemple, à Moab, Chamos et sa parèdre Astor-Chamos. Les seconds sont monothéistes dans l'acception la plus étroite, la plus intolérante du terme ; ils n'admettent plus qu'un dieu suprême, n'ayant même pas d'inférieurs, isolé, sans compagne, comme sans compagnons, créateur à lui seul du ciel et de la terre, un dieu dont ils affectent même de ne plus prononcer le nom. C'est à Babylone, c'est pendant la captivité qu'est né le monothéisme juif. Voilà pour le lieu et le temps. La cause ? Il en existe probablement plus d'une. Mais il y a, en tout cas, à faire une part considérable à l'influence *politique* des Perses... La Bible met une insistance singulière à établir pièces en mains, que Cyrus reconnaissait dans Jéhovah, qui l'avait désigné pour son Oint, le dieu suprême, créateur du ciel et de la terre. C'est pour rendre hommage au petit dieu local de Jérusalem promu à une si haute dignité que le fondateur de l'empire Perse autorise, par édit, le peuple juif à relever son temple et lui refait du même coup un semblant de nationalité. Voilà qui est fort étrange, mais tellement catégorique qu'il est impossible de supposer ce récit imaginé à plaisir. Pour ma part, j'en tiens le fond pour parfaitement exact. Seulement je réclame en son entier la conclusion à laquelle il tend visiblement, conclusion que l'exégèse, dite rationaliste, a essayé arbitrairement d'atténuer, la trouvant invraisemblable : à savoir que le dieu d'Israël et le dieu de Cyrus ne font qu'un. Cela posé, il est permis de demander si c'est la montagne qui est allée au prophète, si c'est bien Cyrus qui a reconnu son dieu dans le dieu d'Israël, si ce ne serait pas par hasard Israël qui aurait reconnu le sien dans celui de Cyrus.—Les Juifs ont rapporté de Babylone une écriture nouvelle, une langue nouvelle... pourquoi pas un dogme nouveau, le dogme officiel de l'empire Perse? — Le dogme nouveau conclut M. Ganneau, poussé comme toute idée que l'on emprunte à d'autres, jusqu'à ses conséquences extrêmes, a d'ailleurs eu du mal et a mis du temps à s'imposer à la masse du peuple attaché à ses vieilles croyances. La Bible elle-même nous montre clairement ces résistances et contient, pour qui sait y regarder, tous les éléments nécessaires pour écrire une histoire de l'introduction, du développement et du triomphe définitif du monothéisme chez les Juifs. » C'est en effet par les textes, nettement établis quant à leur sens, leur origine et leur date, que doit se recommander une pareille hypothèse, qui, privée de cet appareil, pourra paraître très risquée. Nous accueillerions avec un grand intérêt des communications plus étendues de M. Clermont-Ganneau sur les divers points qu'il a effleurés ici avec tant d'ingéniosité et de hardiesse). — 26 *janvier*. H. Gaidoz. Esquisse de la religion des Gaulois avec un appendice sur le dieu Encina (*c. r. par d'Arbois de Jubainville*). (Article intéressant ; le recenseur reproche seulement à M. Gaidoz son scepticisme et lui soumet un certain nombre de critiques de détail. Notre collaborateur aura l'occasion de revenir sur quelques-unes des questions soulevées ici, dans le *Bulletin de la Mythologie celtique* qu'il nous donnera prochainement). — 2 *février*. Ph. Berger,

l'Ange d'Astarté, étude sur la seconde inscription d'Oum-el-Awamid (*c. r.* par *C. Clermont-Ganneau*). — 9 *février*. F.-X. Kraus, Real Encyklopaedie der christlichen Alterthumer. 1re livraison (*c. r.* par *Eug. Müntz*). (Publication commencée dans d'excellentes conditions). — 9 *février*. Brugsch, Geschichte Ægyptens (*c. r.* par *Maspero*). (Nous reproduisons les lignes suivantes qui touchent à d'intéressantes questions d'identification et de synchronisme, dont la solution retentit sur l'histoire religieuse ancienne : « Je crois que M. Brugsch a raison de se refuser à voir dans les Apriou des textes, les hébreux. La transcription *Apriou* ne répond qu'à peu près à *Eberim*. Les Egyptiens rendaient le *b* sémitique par une combinaison *rp* et non *p* ; or *Apriou* est toujours écrit avec un *p*. En second lieu, on trouve dès la treizième dynastie, une catégorie d'individus employés dans les temples et signifiant les *munitionnaires*. Je ne voudrais pas affirmer que nos *Apriou* de la dix-neuvième dynastie soient identiques à ceux-là, toutefois il faut tenir compte de leur existence. — M. Brugsch continue de même à faire de Minephtah le Pharaon de l'Exode et s'afflige sur la fin malheureuse qu'eut, par la faute de Moïse, un règne brillamment commencé dans la victoire. Je ferai observer que la seule raison qu'on ait de mettre l'Exode sous Minephtah est tirée de cette donnée, que le Pharaon qui exila Moïse dut régner fort longtemps, puisque Mose resta quarante ans en exil ; comme Ramsès II régna soixante-sept ans, c'est lui par conséquent, qui exila Moïse. Si l'on veut rester dans les données du récit biblique, il faut aller plus loin encore. Le Pharaon qui exila Moïse jeune homme, était le même dont la fille avait recueilli Moïse enfant. C'est donc quatre-vingts ans au moins de règne et cent vingt ans au moins de vie qu'il faut lui donner : Ramsès II ne remplit pas ces conditions, ni aucun roi. Le mieux serait de prendre le récit de la Bible pour ce qu'il est, et d'y voir un arrangement merveilleux de la tradition. » — 16 *février*. Ad. Merx, Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von der æltesten Zeiten bis zu den Reformatoren. Eine exegetisch-kritische und Hermeneutisch-dogmengeschichtliche studie. (*c. r.* par *M. Vernes*). (Travail curieux et considérable, mais dont l'effort est hors de proportion avec les résultats). — 23 *février*. Fr. Spiegel, Eränische Alterthumskunde. 3e volume. — F. Justi, Geschichte der alten Persiens. (*c. r.* des deux ouvrages par *J. Darmesteter*). (Malgré quelques réserves « l'ouvrage de M. Spiegel n'en est pas moins un admirable monument de travail et de patience, et le plus bel éloge qu'on puisse en faire, c'est qu'il sera longtemps indispensable à tous ceux qui voudront traiter un point quelconque des études iraniennes. » M. D. apprécie également très favorablement l'ouvrage de M. Justi ; il critique toutefois ses « théories sur la formation du Zoroastrisme et le rôle qu'y aurait joué l'élément touranien ou scythique. » Il est amené à présenter à cet endroit des observations très intéressantes et d'une grande portée. « Depuis une trentaine d'années, dit M. D., les Touraniens sont très remuants et essaient de se faire leur part, d'une façon ou d'une autre, dans l'histoire primitive de l'Asie occidentale. Qu'ils aient tort absolument, je n'oserais l'affirmer ; mais il me semble en ce qui touche la question iranienne, qu'ils sont loin jusqu'ici d'avoir justifié

leurs prétentions, qui, d'ailleurs, varient avec leurs avocats. Le premier *inroad* d'ailleurs assez timide, fut fait, je crois en 1855, par M. Norris, qui soupçonna que les Perses proprement dits, les Perses de Cyrus, pourraient bien être des Scythes ; il donnait comme indices la similitude de leur langage avec celui des nomades sagartiens (Hérodote), le caractère touranien de certaines de leurs habitudes (défense de se laver dans une eau courante), les différences de mœurs et de costumes qui, selon Xénophon, existaient entre eux et les Mèdes, lesquels sont certainement Aryens de race (*Journal of the Royal Asiatic Society*, xv, 203). La même année, dans le même journal, sir Henry Rawlinson fondait la théorie du magisme scythique. Il y a, selon lui, dans la religion iranienne, trois éléments : un élément aryen, le culte de Mithra, de Homa, du soleil, de la lune ; un élément iranien proprement dit, *le* dualisme ; un élément magique ou *scythique*, le culte de Zervan qui serait l'*assyrien* Zir-banit, le culte de l'eau et du feu, l'usage du *barsom* et enfin la personnification de la *race scythique* en Zoroastre, l'*assyrien* zirishtar « *the seed of Venus* » (*Ibid.*, 246 ss.). — M. Justi à son tour distingue trois éléments : le magisme médique, le zoroastrisme et la religion de la Perse propre. Laissons celle-ci de côté, car M. Justi pense qu'elle n'a pas différé essentiellement de celle de Zoroastre ; nous trouvons en présence, opposés l'un à l'autre, les deux éléments que Rawlinson identifie, le magisme et le zoroastrisme. Le magisme médique aurait consisté dans la divinisation des éléments, et surtout dans la magie, souvent anathématisée dans l'*Avesta* : ce sont les Mages que l'*Avesta* aurait en vue quand il maudit les faux Athravans ; enfin le mot Mage porterait en lui-même la marque de son origine non aryenne, étant l'accadien « *imga* » vénérable... » M. D. conteste absolument ces prétentions et montre la fragilité des points d'appui sur lequel elles s'échafaudent). — 1er *mars*. J. WELLHAUSEN, Geschichte Israels, 1er volume (c. r. par *Maurice Vernes*). (Cet ouvrage est « une des productions les plus remarquables de l'orientalisme contemporain. » M. Wellhausen a compris que le plus grand service qu'il pût rendre aux études hébraïques, c'était de mettre au-dessus de toute attaque la thèse qui voit dans le prophétisme le résumé du développement religieux des Israélites antérieurement à la captivité de Babylone, et, dans la législation dite mosaïque, le type adopté par les promoteurs de la restauration jérusalémite). — *Lettre de M. Sabatier* (en réponse aux observations présentées par M. C. C.-Ganneau sur son mémoire intitulé : *Notion hébraïque de l'esprit* ; ces observations ont été analysées plus haut. M. Ganneau accompagne cette lettre de nouvelles remarques. Cette discussion est d'un vif intérêt). — 15 *mars*. P. DECHARME, Mythologie de la Grèce antique. (c. r. par *C.-E.-R.*) L'ouvrage de notre collaborateur est apprécié très favorablement. « Son livre, dit le critique, est solide, au courant de la science, et de plus, très agréable à lire, enfin il comble une lacune et est d'une utilité manifeste. ») — 5 *avril*. A. WUNSCHE, Bibliotheca rabbinica, eine sammlung alter Midraschim, zum ersten male ins Deutsche uebertragen (*c. r.* par *J. Derenbourg* (appréciation assez sévère : fautes graves). — 12 *avril*. R. FISCHEL, The assalâyanasuttam (*c. r.* par *E. Senart*). — A. JUNDT. Les amis de Dieu au

quatorzième siècle (*c. r.* par *G. Bonet-Maury*). — F. HOFFMANN, Geschichte der Inquisition. T. II (*c. r.* par *R. Reuss*); (œuvre dépourvue d'esprit critique). — 19 *avril.* A. MILANI, Il Mito di Filotette (*c. r.* par *G. Perrot*) (œuvre satisfaisante). — 26 *avril.* R. ROTHE, Vorlesungen ueber Kirchengeschichte und Geschichte der Christlich-Kirchlichen Lebens, heragg. von. Weingarten, 2 vol. (*c. r.* par *M. Nicolas*). — J. BERNAYS, Lucian und die Kyniker mit einen Uebersetzung der Schrift Lucian's ueber das Lebensende des Peregrinus. (*c. r.* par *Louis Morel*). (Dans le *Peregrinus*, le fort de l'attaque n'est pas dirigé contre le Christianisme, qui n'y occupe de fait qu'une place très accessoire, mais contre l'école des cyniques).

III. Journal asiatique.—*Janvier-Février* 1879. *Hymne au Soleil*, à texte primitif accadien, avec version assyrienne, traduit et commenté par François LENORMANT (suite et fin, p. 5-98).—Eranische Alterthumskunde von *F. Spiegel* T. III (compte-rendu par C. de Harlez).—*Mars-Avril. Note supplémentaire sur l'Inscription de Byblos, par* J. HALÉVY (p. 173-214). —*Des origines du Zoroastrisme*, par C. DE HARLEZ (troisième article), (p. 241-290). (Les deux premiers articles ont paru à la date de février-mars 1878, p. 101, et août-septembre, p. 117; celui de nos collaborateurs qui traite de la religion de la Perse ancienne, donnera à cette importante série toute l'attention qu'elle mérite). — *Mémoire sur la chronique byzantine de* Jean, évêque de Nikiou, par H. ZOTENBERG (suite et fin, p. 291-386).— *Mai-Juin.* Uebersetzungen aus dem Avesta von K. GELDNER (c.-r., par C. de Harlez). — *Chronique littéraire de l'Extrême-Orient*, par *C. Imbault-Huart.* —*Juillet. Rapport sur les travaux du conseil de la Société asiatique*, pendant l'année 1878-1879, fait à la séance annuelle de la société, le 28 juin 1879, par Ernest RENAN (p. 12-60). —*Août-Septembre. Des origines du Zoroastrisme*, par C. DE HARLEZ (quatrième article, p. 89-140). — *Études Bouddhiques*, le livre des cent légendes (avadâna-çataka), par LÉON FEER (p. 141-189).—*La poésie religieuse des Nosairis*, par Clément HUART (p. 190-261). — Post-Scriptum au commentaire de l'hymne chaldéen au soleil, par *F. Lenormant.* — *Octobre-Décembre. Études Bouddhiques*, le livre des cent légendes (suite et fin), par Léon FEER (p. 273-307). — *Janvier* 1880. Chronique littéraire de l'Extrême-Orient, par *C. Imbault-Huart.* — Une courte conversation avec le chef de la secte des Yezidis ou adorateurs du diable, par *N. Siouffi.* — Note sur le siège primitif des Assyriens et des Phéniciens, par *J. Oppert.* — *Février-Mars-Avril. Études d'archéologie orientale.* La coupe phénicienne de Palestrina et l'une des sources de l'art et de la mythologie helléniques, par Ch. CLERMONT-GANNEAU (troisième article : Voyez *Journal asiatique*, numéros de février-mars et avril-mai-juin 1878), (p. 93-111). — *Étude sur quelques peintures et sur quelques textes relatifs aux funérailles*, par G. MASPERO, (cours du Collège de France, mars-juin 1878, décembre-juin, novembre-décembre 1879), (p. 112-170). — *Des origines du Zoroastrisme*, par C. DE HARLEZ (cinquième article, p. 171-227). — *Note sur la forme du tombeau d'Eschmounazar*, par le marquis DE VOGUÉ (p. 278-286). — *Étude sur les inscriptions de Piyadasi*, par É. SENART (p. 287-347).

IV. Revue archéologique. *Janvier* 1879. Prost. Le monument de Merten. — *Février*. Prost. Le monument de Merten (fin). — *Mars*. Aubé. Le christianisme de Marcia. — *Avril*. Mordmann. Inscriptions byzantines de Thessalonique. — Lebègue. Remarques nouvelles sur l'oracle d'Apollon cynthien à Délos. — *Mai*. Mordtmann. Monuments relatifs au culte d'Isis à Cyzique. — Barry. Le culte des génies dans la Narbonnaise, à propos d'un autel votif récemment découvert à Narbonne. — Miller. Six inscriptions de Thasos. — *Août*. Castan. L'épitaphe de la prêtresse Gallo-romaine Geminia Titulla (inscription de Besançon qui date du troisième siècle). — *Novembre*. Ed. Le Blant. Les bas-reliefs des sarcophages chrétiens. — *Décembre*. C. Clermont-Ganneau. L'Enfer assyrien. — d'Arbois de Jubainville. Les Druides en Gaule sous l'empire romain. — *Janvier* 1880. L. Heuzey. Les terres cuites babyloniennes. — Chabouillet. Antiquités provenant de Bourbonne-les-Bains. — *Février*. Chabouillet. Notice sur les inscriptions de Bourbonne-les-Bains. — Fustel de Coulanges. Lettre sur les Druides sous l'Empire romain.

V. Revue historique. — *Janvier-Février* 1880. L. Bardinet. De la condition civile des Juifs du comtat Venaissin pendant le séjour des papes à Avignon (1309-1376). — *Bulletins historiques* : France, par G. Monod. — Italie, par A. Cosci. — Danemarck, par *J. Steenstrup*. — *Mars-Avril*. *Bulletins historiques* : France, par G. Monod. — Allemagne (Réforme), par A. Stern. — Pays-Bas, par J. A. Wijnne. — *Comptes rendus* : Paul Meyer. La Chanson de la croisade contre les Albigeois, commencée par Guillaume de Tudèle et continuée par un poète anonyme, éditée et traduite pour la Société de l'histoire de France. 2 vol. (compte rendu par *A. Molinier*). — Ph. Woker. Das Kirchliche Finanzwesen der Pæpste, ein Beitrag zur Geschichte der Papsthums. — A. Dupin de Saint-André. Les taxes de la pénitencerie apostolique, d'après l'édition publiée à Paris en 1520, par Toussains-Denis, traduction nouvelle en regard du texte latin, avec une traduction et des notes. (Les deux ouvrages appréciés par *Paul Viollet* : remarques fines et ingénieuses. « Il ne faut pas, dit M. V., pour juger la cour de Rome, l'isoler dans l'histoire, mais la comparer avec tout ce qui l'entoure. Aussi bien n'est-ce pas là une règle générale de bonne et saine critique ? »)

VI. Revue des questions historiques. — 1er *Janvier* 1879. De l'origine commune de la chronologie cosmogonique des chaldéens et des dates de la Genèse à propos d'un article de M. Oppert, par *J.-B. Lelièvre*. — *Courrier anglais*, par Gustave Masson. — *Courrier du Nord*, par E. Beauvois. — *Courrier romain*, par Henri Stevenson. — *Courrier russe*, par le P. Martinov. Revue des recueils périodiques : I. Périodiques français, par *F. de Fontaine*. II Périodiques allemands, par *A. Mayer*. III. Périodiques russes, par le *P. Martinov*. — 1er *Avril*. F. Vigouroux. La Bible et l'Assyriologie. Les invasions assyriennes dans le royaume d'Israël, d'après les découvertes récentes. — Les fouilles de M. Henri Schliemann à Tyrinthe et à Mycène, par *F. de Saulcy*. — Une nouvelle étude sur Savonarole, par *H. de l'Epinois*. — Lettre de M. J. Oppert et réponse de M. J.-B. Lelièvre. — *Courrier anglais*,

par Gustave Masson. — Revue des recueils périodiques : I. Périodiques français, par *F. de Fontaine*. II. Périodiques romains, par *Henri Stevenson*. — 1er *Juillet*. *Courrier anglais*, par G. Masson. — *Courrier du Nord*, par E. Beauvois. — *Courrier russe*, par le P. Martinov. — *Courrier espagnol*, par F. Miquel y Badia. — Revue des recueils périodiques : I. Périodiques français, par *F. de Fontaine*. II. Périodiques russes, par le *P. Martinov*. — 1er *Octobre*. F. Vigouroux. La Bible et l'Assyriologie : L'invasion de Sennachérib et les derniers jours du royaume de Juda, d'après les découvertes récentes. — L. Duchesne. La date et les recensions du *Liber pontificalis*. — L'épigraphie chrétienne de l'Attique, par *P. Allard*. — *Courrier anglais*, par G. Masson. — *Courrier romain*, par H. Stevenson. — Revue des recueils périodiques, par *F. de Fontaine*. — 1er *Janvier*. 1880. F. Robiou. L'Avesta et son origine d'après les travaux les plus récents (p. 5-82). — Aug. Largent. Le brigandage d'Éphèse et le concile de Chalcédoine. — La préméditation de la saint Barthélemy, par *G. Baguenault de Puchesse*. — *Courrier allemand*, par L. Pastor. — *Courrier italien*, par R. Fulin. — Revue des recueils périodiques, par *F. de Fontaine*.

VII. — Theologische Literaturzeitung, hrsg. v. Pr. Dr. E. Schürer in Giessen. — 3 *janvier* 1880. Lefèvre, Religions et mythologies comparées, compte rendu par *Baudissin*. — J. Müller, Die ausser-biblischen Religionen dargestellt für hohere Lehranstalten und gebildete Leser, compte rendu par *Baudissin*. — J. David, Psalterium Syriacum ad fidem plurium optimorum codicum etc., compte rendu par *Nestle*. — Baethgen, Untersuchungen über die Psalmen nach der Peschita. 1e Abth., compte rendu par *Nestle*. — Thiersch, Die Kirche im apostolischen Zeitalter, 3e Aufl., compte rendu par *Holtzmann*. — Deussen, Die papstliche Approbation der deutschen Kœnigswahl, compte rendu par *C. Muller*. — 17 Janvier. Fricke, exegetische Problem im Briefe Pauli an die Galater, C. III, v. 20, compte rendu par *Schürer*. — Westrik, De echtheid van den tweeden brief aan de Thessalonicensen, compte rendu par *Holtzmann*. — Weiss, Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments, 3e Aufl. compte rendu par W. *Schmidt*. — 31 *Janvier*. Rœnsch. Theologika der Encyclopœdie der Theologie, compte rendu par *Pünjer*. — Budenbanko, Die Assyrischen Ausgrabungen und das Alte Testament, compte rendu par *Schrader*. — Merx, Die Prophetie des Joels und ihre Ausleger von den œltesten Zeiten bis zu den Reformatoren, compte rendu par *Baudissin*. — 14 *Février*. *Harnack*, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der Antiochenischen Bischofe bis Tyrannus, compte rendu par A. von *Gutschmid* (article important). — 28 *Février*. Lagarde, Semitica, 2 Heft, compte rendu par *Nestle*. — Lucius, Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Eine kritische Untersuchung der Schrift : De vita contemplativa, compte rendu par *Schurer* (article important). — 13 *Mars*. Holtzmann. Die Pastoralbriefe kritisch und exegetisch behandelt, compte rendu par *Lipsius*. — Friedrich. Zur œltesten Geschichte des Primates in der Kirche, compte rendu par *Overbeck*.

VIII. — Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie, in

Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Dr. Adolf Hilgenfeld, professor der Theologie in Jena (Leipzig). — 1880. 4. *Heft.* Hilgenfeld, Das Johannes-Evangelium und die Vertheidigung seiner Æchtheit durch F. Godet und C. E. Luthardt. — F. Görres, Die angeblich Christenverfolgung zur zeit der Kaiser Numerianus und Carinus. — Holtzmann, Papias und Johannes. — A. Spæth, Der neutestamentliche Jonathan. — R. Hilgenfeld, P. Sulpicius P. F. Quirinius. *Comptes rendus :* A. Harnack, Das Muratorische Fragment (par *A. H...*). — K. F. Noesgen, Ueber Lukas und Josephus (par *H. Holtzmann*). — « Annulus Rufini, » I Sententiæ sextiæ, ed. J. R. Tobler — Eine Spur verloren gegangener Schriften von Kirchenvætern (par *A.H...*). — 2ten *Heft.* W. Israel, Die *vita S. Hilarionis* des Hieronymus. P. Görres, Die angebliche Christenverfolgung zur Zeit der Kaiser Numerianus und Carinus (fin). — H. Holtzmann, Jacobus der Gerechte und seine Namensbrüder. — Max Bonnet, Bemerkungen ueber die æltesten Schriften von der Himmelfahrt Mariæ. *Comptes rendus :* A. Wünsche, Neue Beitræge zur Erlæuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch (par *C. Siegfried*). — C. Schnedermann, Die Controverse des Ludwig Capellus mit den Buxtorfen ueber das Alter der hebræischen Punktation (par *S. Siegfried*).

IX. — Theologisch Tijdschrift onder redactie van Kuenen, Oort, Rauwenhoff, Tiele, etc. (Leyde). — *Januari* 1879. H. U. Meyboom, Het Romeinsch Burgerrecht van Paulus, I. — J. W. Straatman, Schetsen uit de Kerkhistorie der IIe eeuw na Christus ; II de Brief van Judas — *Bulletin de la Géographie palestinienne*, par A. Oort. — *Bulletin de l'histoire d'Israel et de la religion israélite*, par A. Kuenen (traitant particulièrement des volumes suivants : *Geschichte Israels* de Wellhausen, — *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* de Baudissin, — *Alttestamentliche theologie* de H. Schultz ; — *Maart.* A. D. Loman, Bijdragen tot de Critiek der synoptische Evangeliën : VII, De synoptische quæstie. — H. U. Meyboom, Het Romeinsch burgerrecht van Paulus II. *Comptes rendus :* Histoire apostolique de Ed. Reuss (par *H. P. Berlage*). — De brief van Paulus aan de Galatiers de J. J. Prins (par *A. H. Blom*). — *Mei.* C. P. Tiele, De « Hibbert-Lectures, » Aankondiging van F. Max Müller, On the origin and growth of religion. — C. P. Meyboom, Het Romeinsch burgerrecht von Paulus III. — A. H. Blom, Paulinische studiën I-III. — A. D. Homan, Bijdragen tot der Kritiek der synoptische Evangeliën ; VIII, De methode der synoptische Kritiek. *Comptes rendus :* Clément Marot et le Psautier huguenot de O. Douen (par *G. Collins*). — Het belang van de studie der godsdiensten voor de Kennis van het Christendom, redevoering de P. D. Chantepie de la Saussaye (par *C. P. Tiele*). — *Bulletin de la théologie juive*, par H. Oort. — *Juli en september.* W. H. Kosters, De Cherubim. — M. A. N. Rovers, De gemeente te Rome tijdens het leven der Apostelen volgens Straatman. *Comptes rendus :* Religions philosophie de O. Pfleiderer (par *Kuenen et Tiele*). — *November.* J. Knappert, Verklaring van Matth., X, 23. Bijdrage tot Kenschetsing van het onderling verband der synoptische evangeliën. — J. W. Straatman, Schetsen uit de Kerkgeschiedenis der IIe eeuw na Christus : III, De Strijd over het Paaschfeest. — *Bulletin de la religion de l'Inde*, par C. Tiele (*Bergaigne*, la religion védique ; *Regnaud*. Matériaux

pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde; *The Upanishads* translated by Max Müller, Part I; *The Sacred Law of the Aryas*, translated by Georg Bühler, Part I. — *Bulletin des études relatives à l'Ancien Testament*, par A. Kuenen. — *Bulletin des études juives*, par H. Oort. — *Bulletin des études relatives aux commencements de l'Église chrétienne*, par L. W. E. Rauwenhoff. — *Januari* 1880. A. H. Blom, Paulinische studien : IV, Paulus 'leer van de geloofsgerechtigheid von Abraham. — U. P. Berlage, Over hindernissen heen (corrections proposées au texte du Nouveau Testament). — *Maart*. H. Oort, De profeet Amos. *Comptes rendus* : De laatste eeuwen van Israëls volksbestaan, de H. Oort (par *W. H. Kosters*). — Die prophetie Joels, de Merx (par *Kuenen*). — The hebrew utopia de W. E. Adeney (par *Kuenen*). — A collation of IV important Mss. of the Gospels, de Ferrar (par *Kuenen*). — *Bulletin de la géographie palestinienne*, par H. Oort.

X. Articles signalés dans différentes publications périodiques. — J. J. P. Valeton, *Deuteronomium* (dans les *Studien* d'Amsterdam V, 3 et 4). — J. G. D. Martens. *De Bergrede en de Kritiek* (*Studien* V. 3 et 4). — Guyau. *De l'origine des religions* (Revue philosophique, décembre 1879). — Schroeder. *Das Kâthakam und die Mâitrâyanî Samhitâ* (Monatsberichte d. Akademie zu Berlin, 1879., Juli). — E. W. R. Davids. *Buddha's first sermon*, Fortnightly Rewiew, december). — Léon de Rosny. *Le Bouddhisme dans l'Extrême-Orient* (Revue scientifique, 20 décembre). — A. Erman. *Beiträge zur Kenntniss des ægyptischen Gerichtsverfahrens* (Zeitschrift f. Æg. Sprache u. Alterthumskunde, 1879, 3 et 4). — D. H. Haigh, *Ramses, Messen, Horus, Horemheb* (ibidem). — A. Nutt, *Prof. Bugge's researches on northern mythology. Letter*. (The Academy, 3 January. — Gaster. *Beiträge zur vergleichenden Sagen-und Mærchenkunde* (Monatschrift f. Geschichte u. Wissenschaft d. Judenthums. I. Januar, II, Februar). — H. Brugsch-Bey. *Das Gesetz und die Propheten bei den alten Ægyptern* (Deutsche Revue. Januar). — F. Delitzsch. *Pentateuch-Kritische Studien I* (Zeitschrift f. Kirchl. Wissenschaft und Leben, I.). — F. Lenormant. *The first murder and the founding of the first city. A biblical Study* (Contemporary review, February). — V. Valentin. *Les dieux de la cité des Allobroges, d'après les monuments épigraphiques* (Revue Celtique, IV, 1). — K. Blind. *Norse Mythology, Letter* (The Academy, 14 January). — V. Jagic. *Mythologische skizzen*. I. (Archiv f. slavische Philologie IV. 3). — Fustel de Coulanges. *Comment le Druidisme a disparu* (Revue celtique, IV, 1). — C. Richet, *Les démoniaques d'autrefois*. I. *Les sorcières et les possédées* (Revue des deux-mondes, 1er février). II. *Procès et épidémies démoniaques* (idem, 15 février). — J. Jolly. *Das Dharmasûtra des Vishnu und das Kâthakagrihyasûtra* (Sitzberg. der philos.-philol. u. histor. Cl. der Akademie zu München, 1879, II, 1). — A. H. Sayce. *Egyptian research, Letter* (The Academy, 21 February). — J. Jolly and A. Nutt. *The origin of Norse Mythology. Letters*. (The Academy, 24 January). — W. Fiske. *Norse Mythology. Letters* (The Academy, 7. February). — C. Bruston. *Le chiffre apocalyptique 666 et l'hypothèse du retour de Néron* (Revue théologique de Montauban, Janvier). — A. Wabnitz, *Hillel et Jésus*. (Ibidem). — S. Sanpere y Miquel. *Contribucion al estudio de la religion de los Iberos* (Revista de Ciencias Historicas, Barcelona,

Avril 1880). — L. H. Petit. *Une épidémie d'hystéro-démonopathie*, à Verzégnis, province de Frioul (Italie) en 1878. (Revue scientifique, 10 avril 1880). — L. Feer. *La religion de l'Inde aryenne aux temps védiques* (Revue chrétienne, 5 janvier). — F. Godet. *La récente hypothèse de M. Renan sur l'origine du quatrième évangile* (Revue chrétienne, 5 mars 1880).

CHRONIQUE

France. — Notre *Revue* a reçu, dès son premier numéro, tant en France qu'à l'étranger, de précieux témoignages d'estime et de sympathie. On a rendu justice à nos efforts et apprécié l'utilité d'une œuvre qui se propose de grouper des recherches aujourd'hui dispersées. On nous a également approuvés de nous placer sur le terrain de l'impartialité scientifique, le seul qui réponde aux conditions de l'histoire générale. Nous puisons une grande force dans ces encouragements, venus d'organes autorisés de l'opinion publique. Nous demandons seulement que l'on veuille faire quelque peu crédit à notre bonne volonté, un certain temps étant nécessaire pour grouper autour d'une création nouvelle la somme des collaborations nécessaires à son plein fonctionnement. Nos lecteurs peuvent être assurés que nous ne négligerons rien de ce qui peut être tenté et atteint à cet égard.

— Le récent travail de notre collaborateur M. Clermont-Ganneau, signalé plus haut dans le dépouillement de la *Revue archéologique* (numéro de décembre 1879) sous le nom de l'*Enfer assyrien*, soulève des questions d'un vif intérêt relativement à l'origine de certaines idées de la mythologie grecque. On sait que ce travail est consacré à l'interprétation d'une plaque de bronze inédite, reproduite héliographiquement et sur laquelle sont figurées des scènes funéraires et infernales. La démonstration de M. Ganneau tend à établir que l'enfer sémitique offre d'étroites affinités avec l'enfer égyptien et avec l'enfer hellénique et qu'on retrouve dans les images de ce monument, jusqu'ici unique en son genre, le prototype non seulement légendaire, mais plastique, des idées grecques sur le Tartare : *Le fleuve infernal, Caron, la barque, Hécate, les Erynnies aux mains armées de serpents*, etc.

— M. Emile Thomas a soutenu devant la Faculté des lettres de Paris, le 17 décembre 1879, les deux thèses suivantes qui touchent à l'objet de nos recherches : *De vaticinationis in Græcorum tragedia* et *Essai sur Servius et son commentaire sur Virgile.*

— M. C. Schmidt a fait tirer à part une *Note sur deux reliquaires de Saint-Anastase qui ont existé jadis en Alsace et en Lorraine*, parue dans le bulletin du Musée historique de Mulhouse. Saint Anastase, nommé en Alsace, saint Anstet, passait pour le patron des possédés ; il avait un autel dans l'église de Wittersdorf, près d'Altkirch, et c'est là qu'on menait, pour les faire exorciser, les fous et les gens qu'on croyait hantés par le diable. Saint Anastase était aussi vénéré en Lorraine sous le nom de saint Eustaise, il avait un autel à Widersdorf (Vergaville), non loin de Dieuze ; on remarquera que les

deux villages ont un nom à peu près identique. Geiler parle plusieurs fois du *Futterfass*, de saint Anstet, comme d'un objet hideux, presque aussi laid que le diable. Quel est ce Futterfass ? C'est, dit M. Schmidt, la châsse qui renfermait les reliques du saint ; elle représentait à Wittersdorf et à Widersdorf, un visage horrible à voir (*horrendo vultu etiam dæmonibus*, dit Pellicanus). On pensait, en effet, que, plus l'image était laide, plus elle effraierait le démon qu'on voulait conjurer (R. C.).

— M. Clément Huart a fait tirer à part l'article qu'il avait publié dans le *Journal asiatique* et que nous avons signalé plus haut sur *la Poésie religieuse des Nosairis*. Les Nosairis (et non les Ansariehs, comme on les a souvent nommés d'après Volney), habitent les monts Sommâq dans la partie septentrionale de la Syrie. On ne connaissait que vaguement leurs croyances religieuses avant la publication d'un livre dû à un Nosairi converti, Soléimân-Efendi (1864). Ce livre, presque traduit en entier, par M. E. Salisbury, dans le tome VIII du *Journal de la Société orientale Américaine*, renferme un certain nombre de poésies religieuses des Nosairis. M. Salisbury n'avait traduit que deux de ces poèmes : M. Huart les a tous traduits, en y joignant quatre autres pièces de vers inédits tirées de deux manuscrits de la Bibliothèque nationale, il a en outre résumé, au début de son œuvre, ce qu'on sait des dogmes de la religion nosaïrie.

— Le lundi 1er mars, M. Fernique, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur au Collège Stanislas, a soutenu devant la Faculté des lettres de Paris, les thèses suivantes : *De Marsorum regione* et *Étude sur Préneste, ville du Latium*.

— Mme Mohl a réuni en deux volumes sous ce titre : *Vingt-sept années d'histoire des études orientales* (Reinwald, 2 vol. XLVII, 558 et 768 p.) les rapports annuels faits par M. Mohl à la Société asiatique de 1840 à 1867. Ces rapports embrassent le mouvement scientifique de l'Europe dans les quatre domaines des littératures arabe, persane, indienne et chinoise, et par la précision, l'étendue des informations, l'autorité et l'impartialité scientifique du jugement, la sûreté, la largeur et le bon sens profond des vues, forment un modèle qui n'a pas encore été égalé. Jusqu'ici ces rapports, dispersés dans la collection du *Journal Asiatique*, étaient peu accessibles et plus célèbres que connus. Mme Mohl, en les réunissant, a rendu un immense service aux orientalistes, et ceux qui, sans être spécialistes, s'intéressent aux progrès de ces études, en trouveront l'histoire tracée de main de maître pour la période la plus féconde et la plus belle de leur existence. L'ouvrage est précédé d'un avertissement, par M. E. Renan et de la biographie de M. Mohl, par M. Max Müller, et suivi d'un Index étendu, destiné à faciliter les recherches.

— Dans une brochure intitulée : *Le Juif errant* (Extrait de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, chez Fischbacher), M. Gaston Paris examine la Genèse et les phases diverses de la légende du Juif errant. Il montre que cette légende naquit vraisemblablement d'un récit apocryphe, relatif à Malc, qu'elle fut altérée, plus ou moins sciemment, par un archevêque arménien du treizième

siècle (récit de Matthieu Paris, chronique de Philippe Mousket); qu'elle fut complètement refondue par un nouvelliste allemand du dix-septième siècle (*Neue Zeitung von einem Juden von Jerusalem*); qu'elle se compose donc d'un élément traditionnel assez antique et des embellissements que l'imagination, une fois éveillée, accumula sur ce sujet.

— Il se fonde à Paris une *Société des études juives*, qui a pour objet de favoriser le développement des études relatives au judaïsme. Elle publiera: 1° Une revue périodique: 2° Une série d'ouvrages originaux,, de traductions, etc., sous le titre de: *Publications de la société des études juives*. Elle encouragera: 1° les publications relatives au judaïsme en général et, de préférence, celles qui sont dues à des auteurs français ou résidant en France; 2° les publications relatives au judaïsme français. Elle créera des conférences et des lectures sur les questions qui rentrent dans son programme. Elle fondera une bibliothèque qui se composera de livres relatifs au judaïsme. Elle se composera de membres souscripteurs, payant une cotisation annuelle de 25 francs, de membres perpétuels et de membres fondateurs qui versent en une seule fois, ceux-là, une somme de 400 francs, ceux-ci une somme de 1,000 francs au moins. La Société élira dans son sein un conseil de direction, composé de vingt-et-un membres, qui doivent résider en France. La Société qui se renferme exclusivement dans le domaine de la science et qui n'a aucune arrière-pensée de polémique ou d'apologie religieuse, s'adresse non-seulement aux israélites, mais à tous les amis des études sérieuses. Le président de la commission provisoire est M. James de Rothschild. — Nous faisons les vœux les plus sincères pour la nouvelle société. Son objet est d'un haut intérêt, l'esprit dans lequel elle en entreprend l'étude est également digne de tout éloge.

— A l'occasion de la publication du sixième volume de l'histoire des origines du christianisme de M. Renan, intitulé l'*Eglise chrétienne*, M. G. Monod écrit dans la *Revue historique* (janvier-février, 1880, p. 101), les lignes suivantes: « C'est avec un sentiment d'admiration et de regret que nous voyons approcher le moment où M. Renan aura posé la dernière pierre de sa grande œuvre historique sur les origines du christianisme. Encore un volume le septième, consacré à Marc-Aurèle et au Montanisme, et l'auteur dira son *Exegi monumentum*. Il veut s'arrêter au moment où l'on sort de la période obscure des origines pour entrer dans la pleine lumière historique. Il a en effet une prédilection pour les époques à demi connues par des documents de provenance douteuse, dont l'érudition et la critique ne suffiraient pas à reconstituer la véritable image et qui ne peuvent être comprises que par la pénétration d'un psychologue et par l'imagination d'un cerveau créateur. Quand son œuvre sera achevée, on se rendra compte, non-seulement de ce qu'il a fallu de travail et de talent pour l'exécuter, mais aussi de la place tout à fait originale qu'elle occupe parmi les histoires de l'Église. Si respectueux et si ému qu'il soit en présence des hommes et des livres, en qui, depuis tant de siècles, le monde a cru et par qui il a été consolé, M. Renan a, le premier, traité dans un esprit vraiment *laïque*, un sujet laissé jusqu'ici aux théologiens et aux érudits. A la place de l'abstraction, il a mis la vie; au lieu

d'entités métaphysiques et théologiques et de figures légendaires, il a placé de vrais hommes dans un cadre vraiment historique. Mettant au second plan la critique minutieuse et précise des textes, il a le premier fait la psychologie du monde romain, aux deux premiers siècles du christianisme. On critiquera sans doute les couleurs sous lesquelles il peint tel ou tel épisode particulier, mais nul n'a su, comme lui, nous faire pénétrer dans l'âme même des premières communautés chrétiennes. »

— M. A. Gasquet, dans une Thèse récemment soutenue à la Faculté des lettres de Paris et intitulée : *De l'autorité impériale en matière religieuse, à Byzance* (Paris, Thorin, 1879), a cherché à montrer comment les pouvoirs religieux possédés par les empereurs païens en qualité de *Pontifices maximi*, ont été conservés, même avec le titre, par les premiers empereurs chrétiens, et comment sont nées de là les prétentions des empereurs grecs à gouverner l'Eglise, même en matière de dogme. M. Gasquet voit avec raison dans ce fait la source de l'hostilité entre les empereurs de Constantinople et les évêques de Rome, hostilité qui devait se terminer par un schisme (R. H.)

— M. Douen vient d'achever la publication de son bel ouvrage sur le psautier huguenot : *Clément Marot et le Psautier huguenot* (Paris, imprimerie nationale, 2 vol. gr. in-8). Bien qu'il intéresse surtout l'histoire littéraire et l'histoire de la musique, ce livre a cependant une grande importance pour l'histoire religieuse. On peut s'assurer par une comparaison, dont M. Douen, lui-même hébraïsant distingué, a mis les pièces sous les yeux du lecteur, que le poète du seizième siècle a reproduit le mouvement de la poésie juive avec beaucoup plus d'exactitude et un sentiment beaucoup plus sûr de son génie que ne devaient le faire plus tard nos plus illustres classiques. La discussion minutieuse des liens qui rattachèrent Marot à la réforme jette également beaucoup de lumière sur des points d'un vif intérêt qui touchent à l'histoire religieuse de notre pays. Le *Clément Marot* de M. O. Douen est une œuvre d'une haute et durable valeur.

— Il y a, dit M. Monod (*Revue historique*, mars-avril 1880), grand appareil et grand étalage d'érudition dans le livre récemment paru de M. E. Ferrière, sur *les Apôtres*. (Essai d'histoire religieuse d'après la méthode des sciences naturelles. Germer-Baillière, 468 p. in-18). Mais, en dépit des promesses du titre, nous ne saurions y reconnaître l'application de la méthode scientifique, ni de la critique historique. « Cet ouvrage n'est qu'un pamphlet..... destiné à montrer que la plus grande dépravation de mœurs a régné dans l'Eglise chrétienne dès l'époque apostolique. »

— Le *Polybiblion*, organe catholique, rend compte ainsi qu'il suit de l'ouverture du cours de M. de Broglie précédemment signalé. On remarquera la réflexion qui termine ces quelques lignes, et qui confirme singulièrement celles que nous présentions dans la chronique du précédent numéro de la *Revue*. « M. l'abbé de Broglie a ouvert le 29 janvier, à l'Université catholique, son cours sur l'histoire des cultes non chrétiens. Il se propose de montrer par l'histoire des faux cultes les plus répandus, qu'ils ne sont pas comparables au christianisme, et descendant des généralités à une étude plus spéciale, il arrivera à une éclatante démonstration de la supériorité de notre religion. La

leçon d'ouverture a été fort applaudie et a témoigné dans le nouveau professeur d'un remarquable talent. Il est à noter que c'est un établissement libre vivant des ressources de la charité qui inaugure ce cours de *religion comparée*, avant que l'État, qui dispose des ressources du budget, l'ait organisé au Collège de France. »

— *L'Encyclopédie des sciences religieuses*, publiée à Paris, par livraisons (chez Fischbacher), sous la direction de M. Lichtenberger, doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, vient d'arriver au terme de son septième volume; l'ouvrage entier en contiendra une douzaine. Ce recueil, malgré le point de vue protestant qui y domine, contient un grand nombre de travaux dont l'histoire des religions peut faire son profit. Nous signalerons dans les parties parues, les études qui intéressent le plus directement l'objet de nos recherches. 1er volume (Aaron-Arymites). — *Acta Sanctorum*, par Gabriel Monod. — *Actes des Apôtres*, par A. Sabatier. (M. Sabatier, qui paraît chargé dans l'*Encyclopédie* des principaux articles relatifs au Nouveau Testament et aux origines du christianisme les traite au point de vue d'une théologie éclectique qui reconnaît dans une large mesure les droits de la critique, mais n'hésite point toutefois à les sacrifier quand certaines thèses dogmatiques sont en jeu). — Alexandrie (École juive d'), par *Michel Nicolas*. — Alsace (Période de la réformation), par *Charles Schmidt*. — Angleterre (La réformation d'), par *E. Chastel*. — Antitrinitaires, par *Albert Réville*. — Apocalypse, par *A. Sabatier*. — Apocalypses juives, par *Maurice Vernes*. — Arabie (Religion de l'ancienne), par *Philippe Berger*. — Arianisme, par *Aug. Jundt*. — Assassins, par *Stan. Guyard*. — Augustin (saint), par *Aug. Jundt*. — 2e volume (Baader-Consure). — Babylone, par *J. Oppert*. — Baptême, par *Eug. Picard*. — Baur (fondateur de l'école de Tubingue), par *A. Sabatier*. — Berlin, par *Ernest Strœhlin*. — Bèze (Théodore de), par *A. Viguié*. — Bible (Propagation de la), par *O. Douen*. — Bohême, par *Rod. Reuss*. — Briçonnet, par *H. Lutteroth*. — Cabale, par *Michel Nicolas*. — Calvin (Jean), par *Charles Dardier*. — Calvin (La théologie de), par *Aug. Jundt*. — Canon de l'Ancien Testament, par *Michel Nicolas*. — Canon du Nouveau Testament, par *A. Sabatier*. — Castalion, par *H. Lutteroth*. — Catacombes, par *Th. Roller*. — Catholiques allemands (*Deutsch-Katholiken*), par *E. Strœhlin*. — Catholiques (Vieux), par *Ernest Strœhlin*. — Cène (Sainte), par *F. Lichtenberger*. — 3e volume (Centuries-Docg). — Chaldée, par *J. Oppert*. — Chants d'Église, par *O Douen*. — Charlemagne, par *Auguste Bailly*. — Chiliasme, par *A. Réville*. — Christologie, par *F. Lichtenberger*. — Concordat, par *E. Strœhlin*, (travail important et fort bien fait). — Concordat de 1802, par *E. de Pressensé*. — Coran, par *Stan. Guyard*. — Corinthiens (Épitres aux), par *A. Sabatier*. — Croisades, par *G. Monod*. — Culte, par *Eug. Bersier*. — Daniel (Livre de), par *Maurice Vernes*. — Décrétales, par *E. Cunitz*. — Désert (Église du) par *O. Douen*. — Deutéronome, par *M. Vernes*. — 4e volume (Dogmatique-Fluegel). — Dogmatique, par *Aug. Bouvier*. — Drame religieux, par *E. Strœhlin*. — Droit canon, par *E. Cunitz*. — Droit ecclésiastique protestant, par *E. Cunitz*. — Église anglicane, par *F. Chaponnière*. — Église catholique (Constitution de l'), par *Jean Wallon*. — Église grecque, par *J. Moshakis*. —

Églises protestantes (organisation), par *Ernest Lehr*. — Église (États de), par *E. Chastel*. — Égypte, par *G. Maspero*. — Érasme, par *L. Massebieau*. — Eschatologie, par *Eug. Picard*. — Espagne (Histoire religieuse), par *Eug. Stern*. — États-Unis (Histoire religieuse), par *M. Lelièvre*. — Éthiopie, par *G. Maspero*. — 5e volume (Foi-Gaillon). — France ecclésiastique, par *Aug. Himly*. — France protestante (géographie), par *F. de Schickler*. — France protestante (organisation), par *L. Anquez*. — France protestante (Histoire : 1512-1559), par *H. Lutteroth*. — France protestante (Histoire : 1560-1789). — France protestante (Histoire contemporaine), par *F. Puaux*. (Ces cinq articles constituent à eux seuls une vraie encyclopédie, aussi remarquable par l'abondance des renseignements que par leur habile mise en œuvre. Ils sont indispensables à ceux qui voudront s'occuper de l'histoire du protestantisme en France). — France catholique (1789-1878), par *E. de Pressensé*. — France (Statistique ecclésiastique), par *Ed. Vaucher*. — Gallicane (Confession), par *H. Lutteroth*. — Gallicane (Église), par *J. Wallon*. — Gaule (Le christianisme en), par *S. Berger*. — Gaulois (Religion des), par *H. Gaidoz*. (Excellente monographie, depuis publiée à part). — Généalogies (chez les Hébreux), par *Ph. Berger*. — Genèse, par *M. Vernes*. — Genève (Histoire religieuse), par *J. Gaberel*. — Germains (Religion des), par *Rod. Reuss*. — Gnosticisme, par *E. de Pressensé*. — Grèce (Religion de la), par *P. Decharme*. — 6e volume (Guises-Iperius). — Guises (Les), par *G. Leser*. — Hellénistique (Langage), par *Ed. Stapfer*. — Helvétiques (Confessions), par *F. Chaponnière*. — Hérodes (Les), par *Ed. Stapfer*. — Histoire primitive de l'humanité, d'après la Bible, par *M. Vernes*. — Histoire de l'Église, par *F. Bonifas*. — Homélies Clémentines, par *A. Kayser*. — Hongrie (Histoire religieuse), par *Ed. Sayous*. — Imitation de Jésus-Christ, par *G. Bonet-Maury*. — Inde (Religions de l'), par *A. Barth*. (Travail considérable et du plus haut mérite qui a donné naissance à un livre, déjà traduit en anglais à l'heure qu'il est). — Inquisition, par *E. Strœhlin*. — Inscriptions sémitiques, par *Ph. Berger*. — 7e volume (Irène-Lasaulx). — Israël (Histoire du peuple d'), par *Maurice Vernes*. — Italie (La réforme en), par *F. Long*. — Jacques (L'Apôtre), par *A. Sabatier*. — Jansénisme, par *A. Maulvault*. — Jean-Baptiste, par *A. Sabatier*. — Jean l'apôtre, par *A. Sabatier*. — Jérusalem, par *A. Chauvet*. — Jésuites, par *E. Strœhlin*. — Jésus-Christ, par *A. Sabatier*, (travail curieux, auquel s'appliquent particulièrement les réserves faites plus haut). — Job (Le livre de), par *M. Vernes*. — Josèphe (Flavius), par *Ed. Stapfer*. — Judéo-Christianisme, par *A. Réville*. — Juif errant (La légende du), par *Gaston Paris*. — Julien l'Apostat, par *H. A. Naville*. — Juridiction ecclésiastique, par *H. Vollet*.

— La librairie Ernest Leroux met en vente ces jours-ci un *Manuel de l'histoire des religions* ou *Esquisse d'une histoire de la religion* jusqu'au triomphe des religions universelles, traduit du hollandais, de C. P. Tiele, professeur d'histoire des religions à l'Université de Leyde, par M. Maurice Vernes (1 vol. in-18 de xxiii-276 p.). L'ouvrage est précédé d'une préface de l'auteur spécialement écrite pour l'édition française. Nous la reproduisons ainsi que la table des matières qui indique à la fois la disposition et la proportion des sujets :

« Ce que je donne dans ce mince volume, ce sont des linéaments, une

simple esquisse, rien de plus, ainsi que l'indique le titre lui-même. Dans l'état présent de notre connaissance des religions anciennes, on ne saurait raisonnablement demander davantage aux savants qui se consacrent à cette branche d'études, et ceux-ci à leur tour ne sauraient essayer de faire plus avec quelque espoir de succès. Le moment n'est pas encore venu d'écrire une histoire complète, ni de la religion, ni des religions. Le nombre des recherches spéciales qu'il convient d'opérer, la quantité de délicates et difficiles questions qu'il est nécessaire de tirer au clair avant qu'on puisse se proposer un pareil objet, est encore trop considérable.

Toutefois, il peut paraître utile, nécessaire même, de résumer de temps en temps la masse de connaissances positives accumulées par les études d'un certain nombre d'années et d'esquisser ainsi, fût-ce en quelques points d'une main peu assurée, la figure qui doit un jour se dégager avec précision des travaux en voie d'exécution. C'est là le but que nous nous sommes proposé. L'intérêt pour ce qu'on dénomme assez improprement la science des religions, et que nous préférerions appeler hiérologie, croît de jour en jour. Or, j'estime qu'une science d'aussi fraîche date court le sérieux danger de se perdre dans des spéculations abstraites, soit qu'on assure ces spéculations sur un petit nombre de faits, auxquels se joignent une grande quantité de données douteuses ou manifestement fausses, soit, ce que l'on voit encore, qu'on ne se donne même point la peine de les échafauder sur aucune espèce de faits. De nombreux exemples en font foi. Des esprits hardis et curieux entreprennent d'établir la philosophie de la religion sans une connaissance préalable un peu solide des faits dont ils prétendent offrir la synthèse et la formule.

» N'eût-on que le désir de rendre moins faciles d'aussi regrettables écarts, notre projet se légitimerait déjà suffisamment. Mais nous avons en vue également le philosophe qui désire se faire, par l'étude comparative, une idée précise des tendances auxquelles les grandes religions des peuples civilisés ont prétendu répondre, et se propose de saisir les lignes maîtresses des principaux systèmes. Nous ne pensons pas moins au spécialiste, qui consacre son temps et ses travaux à un champ défini et borné de ce vaste sujet, et à l'historien, qui se propose d'embrasser dans son ensemble le développement de la civilisation : ni l'un ni l'autre n'a le loisir ni les moyens de recourir aux sources et de se donner le luxe d'une connaissance de première main. Le voudrait-il, d'ailleurs, qu'il aurait besoin avant tout d'une vue générale de ce vaste ensemble, d'une sorte de carte géographique lui donnant à larges traits la figure et les proportions des différentes contrées qu'il se prépare à explorer. Un résumé fait avec soin lui servira de guide dans son voyage à travers ces routes immenses où l'humanité a déposé sa foi et ses espérances.

» C'est à de pareils besoins que mon livre se propose de répondre. Je n'ai point reculé devant la forme du paragraphe détaché, présentant en quelques lignes une vue d'ensemble, le résumé d'une période ou d'une direction de la pensée religieuse, de véritables *conclusions*. Ces conclusions ont été tantôt empruntées directement à l'étude des sources, tantôt (car on ne

saurait posséder également sur tous les points une compétence de première main) puisées chez les auteurs qui m'ont semblé mériter le plus de confiance. J'ai joint à ces paragraphes, d'allures brèves et concises, des notes explicatives et quelques renvois bibliographiques qui font sentir le lien de mon exposition avec les plus récents travaux, avec les discussions des dernières années.

» Toutefois, même dans ces limites, notre essai pourra sembler insuffisant, puisqu'il n'embrasse pas l'ensemble des religions. Il nous reste à expliquer pourquoi nous avons cru devoir exclure de notre cadre les religions universalistes, telles que le Buddhisme, le Christianisme et l'Islamisme, nous bornant à mentionner leur point de départ. Il nous a semblé que ces parties pouvaient être détachées sans grand inconvénient. Les commencements de l'Islamisme sont caractérisés avec assez de précision pour qu'on puisse porter un jugement motivé sur la grande révolution religieuse tentée par Mohammed. Il en est de même du Buddhisme. Quant au Christianisme, les principales questions qui concernent son origine ont été assez très agitées devant le public, depuis quelques années, pour que les hommes sincèrement curieux puissent se rendre suffisamment compte des plus importants résultats. Nous avons redouté, d'ailleurs, d'étendre outre mesure les bornes de ce résumé succinct. Deux autres lacunes concernent la religion des Celtes et celle du Japon. Je n'ai pu arriver sur ces deux points à des conclusions que j'osasse offrir avec assurance au public instruit, et j'ai cru mieux faire de m'abstenir.

» Il doit être bien entendu que je me suis plutôt occupé d'exposer l'*histoire de la religion* que l'*histoire des religions*. Bien qu'un livre conçu à la façon du mien puisse remplir, à beaucoup d'égards et en l'absence d'un résumé analogue, le rôle d'un manuel de l'histoire de religions anciennes, je dois cependant faire valoir une distinction qui est mise en lumière par l'Introduction. La matière est la même dans les deux cas; c'est le point de vue qui diffère. L'historien *des religions* se préoccupe peu du lien qui réunit ses différents tableaux ; l'historien *de la religion* se propose, au contraire, de montrer comment le grand fait psychologique, auquel nous donnons le nom de religion, s'est développé et manifesté sous des formes variées chez les différents peuples et dans les différentes races qui occupent l'univers. Il fait voir comment toutes les religions, y compris celles des nations les plus civilisées, sont nées des mêmes germes simples et primitifs; il fait voir en même temps quelles circonstances ont favorisé ou contrarié la croissance de ces germes de façon à aboutir à un misérable polydémonisme ou à de hautes conceptions touchant la divinité et ses rapports avec le monde. A une classification de laboratoire purement artificielle nous substituons l'idée d'évolution et de développement, aussi vraie sur le domaine spécial de l'idée religieuse que sur celui de la civilisation générale.

La traduction française, que nous devons à la plume de notre ami, M. Maurice Vernes, a été, de notre part, l'objet d'une révision attentive. Nous avons tenu compte des travaux parus dans ces quatre dernières années et apporté à notre œuvre un grand nombre de modifications de détail, dont

pourront s'apercevoir ceux qui compareront la présente édition, soit à l'ouvrage hollandais (1876), soit à la traduction anglaise, qui a paru en 1877 par les soins de M. le professeur J.-E. Carpenter.

« Nous sommes heureux que l'apparition de ce volume coïncide avec un sentiment croissant de l'importance des études d'histoire religieuse. Aux travaux tantôt estimables, tantôt éminents, que l'érudition française a publiés sur ce domaine depuis quelques années, il nous a semblé parfois qu'il manquait une connaissance précise de l'ensemble des questions et de leur importance respective. Nous serions aise qu'on appréciât à ce point de vue, dans les cercles savants, l'utilité d'une œuvre modeste, mais qui, nous croyons pouvoir le dire, donne une idée exacte du point d'arrivée actuel de la science. »

Table des Matières. Avant-propos du traducteur. — Préface de l'auteur à l'édition française.

Introduction (§§ 1-6)

LIVRE I. — *La religion sous l'empire de l'Animisme* (§§ 7-17.)

Chapitre premier. — L'Animisme et son influence sur la Religion en général (§§ 7-10)

Chapitre second. — La religion animiste et son développement particulier chez les différents peuples (§§ 11-17)

LIVRE II. — *La Religion chez les Chinois* (§§ 18-27).

LIVRE III. — *La Religion chez les Chamites et Sémites* (§§ 29-65).

Chapitre premier. — La Religion chez les Égyptiens (§§ 29-38)

Chapitre second. — La Religion chez les Sémites.

1re *Section.* — Les deux courants de développement du Midi et du Nord (§§ 39-42)

2e *Section.* — La religion chez les Babyloniens et les Assyriens (§§ 43-48).

3e *Section.* — La Religion chez les Sémites occidentaux (§§ 49-57).

4e *Section.* — L'Islamisme (§§ 58-65).

LIVRE IV. — *La Religion chez les Ariens (Indo-Européens), excepté les Grecs et les Romains (anciens Ariens, Hindous, Perses, Slaves et Germains* (§§ 66-120.)

Chapitre premier. — L'ancienne Religion arienne et la Religion arienne orientale (§§ 66-68).

Chapitre second. — La religion chez les Hindous (§§ 69-98).

1re Section. — La Religion védique (§§ 69-73).

2e *Section.* — Le Brâhmanisme prébuddhique (§§ 74-81).

3e *Section.* — Le Brâhmanisme en lutte avec le Buddhisme (§§ 82-87).

4e *Section.* — Changements introduits dans le Brâhmanisme pendant et après sa lutte avec le Buddhisme (§§ 88-98).

Chapitre troisième. — La Religion chez les peuples éràniens (Perses). Le Mazdéisme (§§ 99-109).

Chapitre quatrième. — La Religion chez les Wendes ou Letto-Slaves. (§§ 110-114).

Chapitre cinquième. — La Religion chez les Germains (§§ 115-120).

LIVRE V. — *La Religion chez les Ariens sous l'influence des Sémites et des chamites, c'est-à-dire chez les Grecs et les Romains* (§§ 121-144).

Chapitre premier. — La Religion chez les Grecs (§§ 121-134).

Chapitre second. — La Religion chez les Romains (§§ 135-144).

Allemagne. — Nous devons depuis longtemps à nos lecteurs, dit la *Revue*

critique, une notice sur les sculptures de l'autel de Pergame qu'on est occupé en ce moment, au Musée des antiques de Berlin, de nettoyer et de rassembler. Il y a huit ans, un ingénieur allemand établi à Smyrne, M. Humann, trouva sur l'Acropole de Pergame quelques fragments de marbre en haut relief dont l'un représentait un Hercule ; il les envoya au gouvernement prussien. A la suite de cette découverte et après la nomination de M. Conze à la direction du Musée de Berlin, M. Humann fut chargé d'exécuter des fouilles. Il découvrit une quantité de fragments de marbre en haut-relief faisant partie d'une grande frise. Ces fragments sont au nombre de quatre-vingt-quatorze (sans compter plus de deux mille petits fragments), plusieurs ont des dimensions énormes, 2 m. 30 de haut et 0 m. 60 à 1 m. 10 de largeur. Or, on sait que les Attalides avaient, en l'honneur de leurs victoires, fondé sur l'Acropole de leur capitale un autel de Zeus ; cet autel, de 40 pieds de haut, dit Ampelius, était couvert de très grandes sculptures qui représentaient la gigantomachie. La majeure partie des fragments appartiennent à cet autel et à la frise de la gigantomachie, qui se développait probablement sur trois côtés du soubassement de l'autel. On ne peut encore se faire une idée de l'ensemble ; mais c'est bien la lutte des dieux et des géants que représentent les figures découvertes, lutte grandiose, terrible, acharnée. L'artiste a donné aux géants les formes les plus diverses, les uns ont des ailes, les autres ont la figure de simples guerriers ou ressemblent à des monstres ; barbus, couverts de peaux de lion, armés de troncs d'arbres et de quartiers de roc, se protégeant par des boucliers contre les coups de leurs adversaires, les géants se précipitent avec fureur sur les dieux. Ils ont, au bas des pieds, des serpents qui se terminent non par des queues, mais par des têtes, enlacent les jambes des dieux avec force et enfoncent leurs dents dans leurs cuisses. Parmi les dieux on voit Zeus brandissant son égide de la main gauche après avoir lancé ses foudres de la droite : Athéné, saisissant par les cheveux un géant, qui, debout et remarquable par le jeu de ses muscles, rappelle le groupe de Laocoon ; cependant la Victoire descend du ciel pour couronner Athéné, et la Terre, sortant de l'abîme, se lamente et intercède pour ses enfants. On voit aussi Hélios ; — l'Aurore le précède, montée sur un cheval d'un travail exquis ; le Soleil lui-même est sur un char que tirent quatre chevaux ; — Apollon, Artémis qui a un lion pour monture et que suivent les nymphes chaussées de leurs bottes de chasse ; Dionysos, vêtu d'une longue robe asiatique et accompagné d'un petit satyre qui imite comiquement l'allure guerrière de son maître ; Héphaistos, Borée, Poseidon qui a dans sa suite un centaure marin au corps couvert d'écailles et orné d'ailes en forme de nageoires. Les animaux consacrés aux dieux prennent part à la lutte : le serpent d'Athéné, enveloppant dans ses nombreux replis le géant que saisit la déesse, l'aigle de Zeus qui abat d'un coup de griffe la mâchoire inférieure d'un des serpents, le molosse d'Artémis, la panthère de Bacchus. Ces sculptures appartiennent évidemment à l'École de Pergame qui a produit le *Gaulois mourant* du Capitole et le groupe du Gaulois qui tue sa femme et qui se tue ensuite de la villa Ludovisi. Elles font partie d'une œuvre dont l'exécution est parfaite, autant que la conception est hardie ; car tout, les draperies aussi

bien que les poses et les mouvements du corps, est rendu avec une étonnante fidélité et le soin le plus minutieux. Remarquons encore que les noms des dieux étaient gravés sur une solive au-dessus de la frise, et ceux des géants sur une autre en bas. D'autres fragments appartenant à une seconde frise, mais de plus petites dimensions (1 m. 57 de haut) représentaient un autre sujet, non encore déterminé, peut-être le mythe de Télèphe. On a découvert également un certain nombre de statues et de sculptures, entre autres une tête de femme d'une grande beauté.

— M. Alfred Stern a adressé à la *Revue historique* (Mars-Avril 1880) un intéressant bulletin sur les dernières publications allemandes relatives à l'histoire de la Réforme. Après l'indication de quelques travaux relatifs à l'humanisme proprement dit, M. Stern signale un groupe de recherches auxquelles sert de centre la *Zeitschrift für Kirchengeschichte* dirigée par M. Théodore Brieger en collaboration avec MM. Gass, Reuter et Ritschl, et qui ont porté sur l'objet spécial de son bulletin. Des études de valeur ont été également consacrées à l'histoire de la guerre des paysans et à un grand nombre de points spéciaux.

Angleterre. — La reproduction en photogravure du précieux *Codex Alexandrinus* de la Bible grecque vient d'être entreprise par ordre des Trustees du British Museum. Le 1er volume contient les 143 feuillets du Nouveau-Testament et des Épîtres Clémentines; c'est le IVe volume de la collection. Les trois autres sont en cours d'exécution. Une description du manuscrit sera placée en tête du tome 1er.

— M. Renan vient de donner à Londres une série de conférences traitant de l'influence exercée par les institutions romaines sur le christianisme naissant, sous le patronage du comité de la fondation Hibbert. Ces conférences avaient été inaugurées, il y a deux ans, par M. Max Müller, et il en est résulté un volume (*Origin and growth of religion*) dont le retentissement a été très grand. L'année dernière, le comité avait donné la parole à un égyptologue distingué, M. Lepage-Renouf. Les conférences de M. Renan ont été accueillies avec un très-vif intérêt. Le pays de l'Europe où les préjugés religieux sont le plus tenaces a donné dans cette circonstance une marque d'intelligence et de courage peu commune. Une justice éclatante a été rendue à la modération, à la science et au talent d'un homme, dont l'œuvre a le plus souvent été jugée de la façon la plus mesquine et la plus puérile. Ce n'est pas un des symptômes les moins significatifs de la reprise des études de critique religieuse dans notre pays, que de voir le savant qui en est le représentant le plus brillant, appelé à exposer solennellement le résultat de ses recherches devant l'aristocratie intellectuelle de l'Angleterre. Les conférences de M. Renan ont été publiées par le journal le *Temps*.

— Plusieurs journaux ont reproduit avec des détails circonstanciés un bruit assez ridicule concernant un *manuscrit autographe de l'apôtre saint Pierre* découvert à Jérusalem dans l'héritage d'un vieillard centenaire et pour la possession duquel on aurait proposé, d'Angleterre, des sommes considérables. Nous serions curieux de savoir dans quelle mesure la fraude a pu s'associer en cette affaire à l'ignorance.

ITALIE. — Le pape Léon XIII vient de prendre une série de mesures libérales qui lui assureront la reconnaissance du monde savant. Il a réorganisé le service de la bibliothèque vaticane, il a augmenté le nombre d'heures et de jours de travail, et il vient de former un comité pour la publication du catalogue des manuscrits. — Un autre comité a été formé pour la publication des documents les plus importants contenus dans les archives pontificales. Le nouveau comité autorisera la communication de documents aux travailleurs du dehors, pour lesquels on disposera un local. L'*Accademia di Conferenze Istorico-Giuridiche*, créée par Léon XIII, qui est une vraie école pratique d'histoire et de philologie semblable à notre Ecole des hautes études, contient des hommes éminents et va publier une revue trimestrielle : *Studii e documenti di storia e diri* (sous la direction de MM. C. Re et G. Spalti. Palazzo Spada, 22 fr.) En rompant ainsi avec les traditions mystérieuses et défiantes de ses prédécesseurs, Léon XIII est rentré dans la tradition glorieuse des pontifes de la Renaissance, amis et promoteurs des études libérales (B. H.)

— Dans un *Motu proprio* du 18 janvier, le pape Léon XIII règle les conditions pratiques relatives à la publication des œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin, dont on sait qu'il a déclaré solennellement vouloir restaurer l'influence : « Pour que l'honneur en soit assuré à notre auguste ville de Rome, nous voulons que l'édition dont nous parlons soit faite par l'imprimerie de la Sacrée Congrégation de la Propagande, déjà célèbre par d'autres publications considérables et de grand mérite. Pour veiller et pour présider à ce travail nous nommons trois cardinaux de la sainte Eglise romaine (les cardinaux de Luca, Simeoni et Zigliara.) Qu'ils pourvoient à ce que tous les ouvrages sans exception du docteur Angélique soient intégralement publiés, et qu'ils les fassent suivre des célèbres commentaires de Thomas de Vio, cardinal Cajetan sur la *Somme théologique* et de François de Sylvestris, le Ferrarien, sur la *Somme contre les gentils*. Qu'ils veillent soigneusement aussi à la beauté et à la correction typographiques et à l'heureux succès de tous les détails d'exécution. Quant aux frais, Nous donnons de Notre chef trois cent mille livres italiennes pour subvenir aux dépenses immédiatement nécessaires. Pour les dépenses ultérieures, Nous voulons qu'elles soient faites par la Sacrée Congrégation de la Propagande, qui se remboursera, jusqu'à concurrence des frais, sur le produit de la vente des ouvrages. Si ce produit donne un excédant, Nous voulons qu'il soit employé tout entier à la publicité des écrits de ceux qui ont le mieux commenté les œuvres de saint Thomas. »

PORTUGAL. — Au commencement de l'année a paru à Oporto le premier numéro de la *Revista das tradoçoes portuguesas*. Cette revue, qui comble une lacune dans la littérature du *folklore*, est rédigée par MM. Adolpho Coelho et Theophilo Braga, avec la collaboration de M. Consiglieri Pedroso, tous trois professeurs à l'Ecole supérieure des lettres de Lisbonne. La nouvelle revue comprend dans son domaine la masse des productions traditionnelles et anonymes (contes, chansons, ballades, superstitions, prières magiques, jeux enfantins, etc.) non encore recueillies.

— Un nouvel ouvrage de M. Théophile Braga, *les Origines poétiques du Christianisme* doit paraître bientôt dans la *Bibliotheca das sciencias philosophicas* récemment fondée à Oporto.

— M. de Vasconcellos-Abreu doit publier quelques lectures faites par lui à l'Ecole supérieure des lettres de Lisbonne sur la religion des hymnes védiques.

RUSSIE. — Nous empruntons au *Temps* (Correspondance de Saint-Pétersbourg du 7 février) de curieux détails sur des faits de possession démoniaque et de sorcellerie :

« La cour d'appel de Saint-Pétersbourg vient de reconnaître l'existence légale d'une maladie mystérieuse que le peuple continue d'attribuer à la possession démoniaque, et que la science moderne a appelée du nom d'hystéro-épilepsie. Aujourd'hui, ce n'est plus à la présence du diable, ni à l'effet d'un sort jeté par une sorcière qu'on devra attribuer les désordres nerveux produits par l'excitation démesurée de la moelle épinière. Ce progrès, car c'en est un, s'il n'avance pas la guérison des malades, leur assure au moins la protection de la loi. Jusqu'à présent les possédés pouvaient être assimilés aux imposteurs qui simulent une maladie : les plaintes qu'ils élevaient contre l'individu qu'ils soupçonnaient de leur avoir jeté un sort étaient punies comme de fausses délations. Ce n'est qu'à la suite d'une longue série d'épreuves et après avoir passé par toutes les instances qui séparent l'humble tribunal de village de la cour d'appel de Saint-Pétersbourg, que les démoniaques du village de Tipoguino ont été reconnus innocents, et que remise leur a été accordée de la peine prononcée contre eux. Voici en deux mots de quoi il s'agit : dans ce district de Tichvine où la superstition semble profondément enracinée (et où il n'y a pas longtemps quelques centaines de paysans s'assemblèrent et brûlèrent en plein jour une malheureuse femme qu'ils accusaient du crime de magie) dans ce district, disons-nous, presque toute la majorité féminine d'un village fut subitement atteinte d'accès nerveux d'une violence indescriptible : les malades poussaient des hurlements, et si on les interrogeait sur la cause de leur maladie, elles donnaient toutes pour réponse que leur état était dû aux maléfices de la femme Harlamof. Un paysan, Alekseef, ne put échapper à la contagion ; lui aussi reprochait à la femme Harlamof de l'avoir ensorcelé. La population tout entière s'émut. On avait entendu la Harlamof proférer des menaces : « Vous vous souviendrez longtemps de moi. » Prophétie redoutable, car les personnes auxquelles ces mots s'adressaient ne tardaient pas à être frappées. Les paysans, réunis en assemblée, délibérèrent de porter plainte devant la juridiction locale. Le tribunal fit comparaître les malades et la sorcière, et décida finalement que l'affaire était du ressort du juge de paix. Ici, les choses prirent une tournure inattendue. Les plaignants devinrent les accusés, on leur reprocha d'avoir faussement déclaré que la femme Harlamof leur avait jeté un sort. Les femmes malades furent condamnées à quatre mois d'emprisonnement dans une maison de correction, et, à défaut d'un établissement de ce genre, dans une prison. Alekseef se vit condamné à recevoir cinquante coups de verges.

« Les condamnés interjetèrent appel, représentant humblement dans leur requête que ce châtiment ne ferait qu'aggraver leur maladie, et que les soins d'un médecin leur seraient plus nécessaires que ceux d'un geôlier.

« La cour d'appel de Saint-Pétersbourg ne resta pas sourde à leur cri de détresse. Sans s'arrêter sur un article du Code pénal (323?) qui punit de la peine du fouet ou de l'emprisonnement dans une maison de correction tout démoniaque qui accuse de maléfice un individu quelconque, elle déclara que la possession peut n'être pas feinte, et que, si elle est réelle, elle doit être rangée au nombre des maladies nerveuses et hystériques. Pendant l'audience deux femmes furent prises d'un accès violent. Les médecins appelés à constater leur état déclarèrent qu'une des malades présentait des symptômes indéniables d'épilepsie ; ils furent moins affirmatifs pour la seconde. La cour acquitta tous les accusés, s'inspirant de l'esprit plutôt que de la lettre du Code.

« Il n'est pas rare en Russie que la population féminine d'un village devienne subitement atteinte d'une série de phénomènes nerveux, dont la bizarrerie et la violence sont attribuées au pouvoir du malin esprit incarné dans une vieille femme. Chose curieuse, cette maladie si irrésistiblement contagieuse est circonscrite dans le village, et n'en franchit pas les limites. Jamais on ne voit les paysannes des villages environnants frappées du même mal, et cependant les conditions d'existence, de milieu, de climat, sont les mêmes. C'est donc dans une influence locale qui s'adresse à l'imagination superstitieuse d'un endroit particulier qu'il faut chercher la cause du mal. Le pouvoir d'une sorcière est sans doute limité à une région déterminée, au delà de laquelle il est sans force. L'exorcisme est fréquemment employé comme remède contre la possession ; la mort de la sorcière est cependant considérée comme le moyen le plus efficace. »

Scandinaves (pays). — Dans un discours prononcé récemment dans une séance de la société des sciences de Chistiania, M. Sophus Bugge a déclaré que la plus grande partie de la mythologie de l'Edda s'est formée par le mélange des légendes gréco-romaines et des légendes chrétiennes introduites dans le Nord par les races celtiques. C'est ainsi qu'il trouve de grandes ressemblances entre Thor et Hercule, Hymir et Oinée, Geirrœd et Geryon, Utgardloki et l'Achéloüs, entre Minerve et Mimir, entre Loki et Lucifer etc ; les fils d'Arngrimm sont les Argonautes (Argo-nati) ; la Vala est la Sibylle (*Sicilla*, si étant l'article vieil anglais *se*, fém. *seo*) etc. Baldr est semblable à Achille ; comme le héros grec, il est, grâce à sa mère, invulnérable, sauf dans une partie du corps : le meurtrier de Baldr, Hœdhr, n'est autre chose que Pâris, qui, d'après certaines traditions, a tué Achille ; la femme de Hœdhr, Nanna, est Oenone la première femme de Paris, et Nanna, nous dit Saxo, a été, de même qu'Hélène, la cause d'une longue guerre etc. M. Bugge retrouve aussi dans la figure de Baldr des traits du Christ : Baldr et le Christ sont tous deux frappés par un aveugle (Baldr par Hœdhr et le Christ par Longin) ; tous deux meurent par trahison et au milieu du deuil de la nature entière ; tous deux ressuscitent pour établir dans l'univers le règne de la justice. Le mémoire de M. Bugge paraîtra bientôt sous forme de volume. (R. C.)

— Dans une autre séance de la même société, M. Bang a lu un mémoire sur la Vœluspa (*Vœluspa og de Sibyllinske orakler*). Le chant de la Vœluspa n'est, selon lui, qu'une copie des prophéties pseudo-sibyllines répandues par le christianisme et destinées à propager les doctrines chrétiennes sous une forme païenne. M. Bang identifie, comme M. Bugge, le nom de la Vala avec Si-*Bylla*, Vœluspa est la traduction littérale de *Sibyllæ oraculum*; comme les oracles sibyllins, la Vœluspa est divisée en deux parties, l'une relative au passé et l'autre qui regarde l'avenir (R. C.)

— Le bulletin historique du Danemark de M. Steenstrup, publié dans la *Revue historique* de janvier-février 1880, signale un ouvrage de M. Sthyr, professeur de théologie, intitulé : *Les Luthériens en France dans les années* 1524-1526. (Lutheranerne i Frankrig i Aarene 1524-1526, 1879). « L'auteur a travaillé dans les archives de Paris et connaît à fond les livres composés en France sur le sujet. Depuis la publication de la grande collection de Herminjard (correspondance des Réformateurs), plusieurs des faits qu'il rapporte sont moins nouveaux, mais beaucoup de ses recherches sont dignes d'attention. Le but principal de l'auteur est de prouver la fausseté de cette thèse de Merle d'Aubigné que Jacques Le Fèvre d'Etaples avait professé la doctrine de la justification par la foi avant Luther et qu'ainsi il faut chercher les origines de la Réforme en France et non en Allemagne ou en Suisse. Certes, si Le Fèvre avait fait, en 1512, à l'Université de Paris, des cours de théologie dans un esprit protestant, il aurait fait sensation et on ne l'aurait pas totalement oublié ; mais Le Fèvre n'a jamais eu aucun grade théologique, il n'a pas été docteur en Sorbonne et n'a jamais fait de cours à l'Université. Plusieurs années après 1512 on le voit catholique bigot, zélé pour la messe et pour l'adoration des saints. En 1510 il était encore occupé à écrire une histoire des martyrs, dans un esprit tout à fait catholique : c'est en 1521 seulement qu'il rompit avec les papistes, à cause de leurs invectives contre Luther. Le Fèvre était un humaniste comme Erasme ; c'est seulement l'influence de Luther qui le rendit protestant. Cette question est traitée avec perspicacité par M. Sthyr. »

Suisse. — M. le pasteur Emile Egli vient de publier, sous les auspices du gouvernement zurichois, une importante collection de documents relatifs à l'histoire de la Réforme : *Actensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren* 1519-1533, un volume grand in-8 de VIII-947 pages. Cette collection, qui renferme le texte ou le résumé de plus de 2,000 pièces est, pour l'histoire intérieure de Zurich durant ces quatorze années, le pendant exact de ce que le travail de M. l'Archiviste Strickler (*Actensammlung zur Schweizerischen Reformationsgeschichte in den Jahren* 1521-1532) est pour l'histoire de la Confédération tout entière. Quand M. Strickler aura lui-même achevé son œuvre et M. le chancelier de Stürler terminé la publication des *Documents officiels de la Réformation bernoise*, on possédera dans ces différents recueils, comme dans les volumes correspondants des *Recès fédéraux*, une masse énorme de matériaux qui permettront enfin à la critique d'étudier les origines, les progrès, les conquêtes et les revers de la Réformation au temps de Zwingli. (R. H.)

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS ET DIVERS.

N. Siouffi. — Etudes sur la religion des Soubbas ou Sabéens; leurs dogmes, leurs mœurs par M. N. Siouffi, vice-consul de France à Mossoul. Paris, imprimerie nationale (XI, 211 p. 8.) 7 fr. 50.

J. Mohl. — Vingt-sept ans d'histoire d'études orientales. Rapports faits à la Société Asiatique de Paris, de 1840 à 1867. T. 1er Paris, Reinwald. XLVII, 558 p. 8.)

Ch. Wiener. — Pérou et Bolivie, Récit de voyage suivi d'études archéologiques et ethnographiques. (Ouvrage contenant plus de 1.100 gravures, 27 cartes et 18 plans.) Paris, Hachette (XI, 800 p. 8.) 25 fr.

Schi-King. — Das Kanonische Liederbuch der Chinesen. Aus dem Chinesischen uebersetzt und erklært von Victor v. Strauss. Heidelberg C. Winter. (528 p. 8.) 17 m.

R. Hartmann — Die Vœlker Afrikas. Leipzig, Brockhaus, 1879 (XXIII, 342 p. 8 avec 94 grav). — Le même, en français: Les peuples de l'Afrique. (Bibliothèque scientifique internationale.) Paris, Germer Baillière, 360 p. 7 fr. 50.

A. Nordenskiold. — Arctic Voyages. 1858-1879. With illustrations and Maps.-London, Macmillan (440 p. 8) 16 s.

A. E. Lux. — Von Loanda nach Kimbundu. Ergebnisse der Forschungsreise im æquatorialen West-Afrika (1875-1876) mit 24 holzschn. 5 lithog. Bildern, 3 Karten und 1 plan. Wien, Hœlzel (VIII, 219 p. 8.) 3 fr. 50.

S. Berthelot. — Antiquités canariennes ou annotations sur l'origine des peuples qui occupèrent les îles Fortunées depuis les premiers temps jusqu'à l'époque de leur conquête. Paris, Plon. (233 p. in-4 et 20 pl.) 25 fr.

H. Barthety. — La Sorcellerie en Béarn et dans le pays basque, conférence etc. suivie des Pratiques de sorcellerie et superstitions populaires du Béarn. Ribaut (87 p. 8.)

L. P. di Cesnola. — Cypern, seine alten Stædte, Græber, Tempel. Bericht ueber 10 jährigen Forschungen und Ausgrabungen. Deutsche Bearbeitung v. L. Stern. Mit einleit. Vorwort v. G. Ebers. Mit mehr als 500 in den Text. u. auf 96 Taf. gedr. Holzschn. — Illust., 12 lith. Schrift-Taf. u. 2 Karten. Jena, Costenoble, 1879. In-8 (en deux parties XXII, 442 p. 10 m.

Tres relaciones de Antiguedades peruanas. Publicadas el ministerio de Fomento con motivo del Congresso internacional de americanistas que ha de celebrarse en Bruselos el presente an. Madrid. impr. y fund. de M. Tello (XLIV, 328 p. 4.) 15 fr.

C. Hiekisch. — Die Tungusen, Eine Ethnologische Monographie. Inaugural dissertation. St Petersburg (Dorpat, Karow) III, 120 p. in-8) 2 fr. 50.

Llana et Rodriganez. — El Imperio de Marruecos, antecedentes historicos, Geografia, Razas, Religion etc. Madrid, Murillo. (296 p. et 1 cart. 8.) 3 fr.

H. Short. — The North Americans of antiquity: Their Origins, Migra-

tions and Type of civilisations considered. New York, Harper. (V. 544 p. 8.) 3d. 50.

J. Minckwitz. — Katechismus der Mythologie aller Kulturvœlker. 4e verb. und verm. Aufl. Leipzig. Weber, 1879 (8, VIII, 302 p. et 72 fig.) 2 m. 50.

W. H. Brett. — Legends and myths of the aboriginal Indians of British Guiana, London, W. Gardner, in 8. 12 s.

T. S. Anderson. — My Wanderings in Persia. London, J. Blackwood in-8. 11 s.

H. Prjévalski. — Mongolie et pays des Tangoutes. Ouvrage traduit du Russe par G. du Laurens, de la Société de géographie de Paris, précédé d'une préface de M. E. Delmas-Morgan et d'une introduction du colonel Yule, traduits de l'anglais par J. Belin de Launay. Paris, Hachette (LVI, 344 p. in-8 avec 42 grav. et 4 cartes.) 10 fr.

W. Gill. — The River of Golden sand : The narrative of a Journey through China and Eastern Tibet to Burmah with illustrations and 10 maps from original Surveys. With an introductory essay by col. Henry Yule. London Murray. (870 p. 8.) 30 s.

H. Soyaux. — Aus West Afrika. 1873-1876. Erlebnisse und Beobachtungen Leipzig, Brockhaus, 1879. 2 vol. gr. in-8 (IX, 350 et V, 229 p. avec 1 carte.) 12 m.

Verney L. Cameron. — Our future Highway. London. Macmillan. 2 vol. in-8. 21 s.

F. Lichtenberger. — Encyclopédie des sciences religieuses publiée sous la direction de F. Lichtenberger, doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris. T. VI *Guises à Ipérius* (796 p. in-8, 1879) — T. VII *Irène à Lasaulx* (795 p. in-8, 1880). Paris, Sandoz et Fischbacher. — Chaque volume 12 fr. 50.

ÉGYPTE ET ASSYRIE. PHÉNICIE.

H. Brugsch - Bey. — Dictionnaire géographique de l'ancienne Égypte, contenant par ordre alphabétique la nomenclature comparée des noms propres géographiques etc. Leipzig, Hinrichs (1880) in-folio, en 17 livraisons (XVI, 1.429 p.) 363 fr.

E. Le Blant. — Note sur quelques lampes égyptiennes en forme de grenouille. Nogent-le-Rotrou, imp. Daupeley (Extrait des mémoires de la Société nationale des antiquaires de France. (6 p. 8)

F. Hommel. — Zwei Jagdinschriften Asurbanipal's nebst e. Excurs ueber die Zischlaute in Assyrischen, wie in semitischen uberhaupt mit e. photolith. Abbildung. Leipzig, Hinrich's Verlag. 1879 (VIII, 63 p. 8.) 3 m. 50.

Villiers-Stuart. — Nile Gleanings concerning the Ethnology, History and Art of Ancient Egypt, as revealed by Egyptian paintings and bas-reliefs, with descriptions of Nubia and its Great-Rock Temples to the second cataract. With 57 Coloured and outline plates from sketches and impressions taken from the monuments. London, Murray. (450 p. 8.) 32 s.

P. Smyth. — Our inheritance in the Great Pyramid, 4th edition including

all the most important Discoveres up to the Time of publication, with 25 explanatory plans etc. London, Isbister. (690 p. in-8.) 18 s.

F. Lenormant. — Les Origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux (de la création de l'homme au déluge) 1 vol. in-8 de XXII et 630 p.) Paris, Maisonneuve 1880. 10 fr.

Ch. Clermont-Ganneau — L'imagerie phénicienne et la mythologie iconologique chez les Grecs. 1re partie. La coupe phénicienne de Palestrina. 1 vol. in-8 avec 8 planches, Paris, Ernest Leroux, 1880. 7 fr. 50.

JUDAISME.

A. Schaefer. — Die biblische Chronologie vom Auszuge aus Ægypten bis zum Beginne d. babylonischen Exil m. Berucksicht der Resultate der Ægyptologie und Assyriologie. Munster 1879. Russell (VIII, 141 p. 8) 3 m.

Conder. — A handbook to the Bible, being a guide to the study of the holy scriptures derived from ancient monuments and modern explanation. London, Longmans (436 p. 8.) 7 s. 6 d.

Hebrew migration from Egypt, London, Trubner (450 p. 8.) 16 s.

Bibliotea rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschin zum ersten Male ins Deutsche uebers. v. D. Aug. Wunsche. 1e Lief. Der Midrash Kohelet. Leipzig. O. Schulze 1880 (XVI, 95 p. 8.) 2 m.

D. Thomas. — Problematica mundi; the book of Job practically and exegetically considered, critically revised, with introduction by S. Davidson. 2e ed. London, Smith and Elder (310 p. 8.) 10 s. 6 d.

Liber psalmorum. Textum masoreticum accuratissime expressit, e fontibus Masorae varie illustravit, notis criticis confirmavit S. *Baer* Præfatus est edendi operis adjutor *F. Delitzsch.* Leipzig, B. Tauchnitz. 1880 (XII, 160 p. 8). 1 m. 50.

A. Scholz. — Die alexandrinische Uebersetzung d. Buches Jesaias. Wurzburg, Woerl, 1880 (47 p. 8.) 1 m.

A. Scholz. — Commentar zum Buche d. Propheten Jeremias. Wurzburg, Woerl 1880 (VI, XXXV, 609, p. 8.) 10 m.

K. A. R. Tottermann. — Die Weissagungen Hosea's bis zur ersten assyrischen deportation (I. — VI, 3) erlautert. Nebst dem Commentar d. Karaers Jephet ben Ali zu Hosea cap. 1, — II, 3. Leipzig, M. Schaefer, 1880 (IV, 131 p. 8.) 2 m.

A. M. Ceriani — Testamenti veteris translatio syra pescitto ex codice Ambrosiano sec. fere VI photolithographice edita. Pars III, tom. I, Prov XXIV ad finem. Sapientia, Eccles., Cantic., Isaias, Jeremias, Threni. — Tom. II : Epist. Jeremiæ, Epist. I et II Baruch, Ezechiel, XII Prophetæ minores, Daniel I — IX. Mediolani (Augustæ Taurinorum apud Her. Loescher, p. 137-210, in-folio.)

D. Ehrmann. — Aus Palastina u. Babylon. Eine Sammlung v. Sagen, Legenden, Allegorien etc. aus Talmud und Midrasch m. sachlichen und sprachlichen Anmerkungen, nebst e. allgemeinen Einleitung ueber Geist und Form der Agada. Wien, Holder 1880 (XV, 314 p. 8.) 6. m.

F. Hitzig. — Vorlesungen ueber biblische Theologie und messianische Weissagungen d. alten Testaments. Herausgg. v. J. J. Kneucker. Karlsruhe, Reuther 1880 (XIV, 64 u. 224 p. 8.) 6 m.

P. J. Benny. — The criminal code of the Jews, according to the Talmud Massecheth synhedrin. London, Smith and Elder, 1880 (140 p. 8.) 4 s. 6 d.

Psalterium chaldaicum ex Lagardiana recensione in usus academicos imprimendum curavit Dr. Eb. Nestle. Tubingæ, Fues 1879 (XII, XXVI, 55 p. 4.) 3 m. 50.

Psalterium syriacum, e codice Ambrosiano sæculi fere sexti in usus academicos imprimendum curavit Dr. Eb. Nestle. Tubingæ, Fues, 1879 (XII, 84, p. 4.) 3 m. 50.

Psalterium Græcum ex romana codicis Vaticani editione in usus academicos imprimendum curavit Dr. Eb. Nestle, Tubingæ, Fues, 1879 (XII, XXVI 55 p. 4.) 3 m. 50.

Psalmi chaldaice et syriace ex romana codicis Vaticani editione in usus academicos imprimendum curavit Dr. Eb. Nestle, Tubingæ, Fues, 1879 (XII, XXVI, 55 p. 4.) 3 m. 50.

Psalmi græce et syriace, ex optimis codicibus Vaticano græco et Ambrosiano syriaco in usus academicos imprimendos curavit Dr. Eb. Nestle. Tubingæ, Fues 1879 (XII, LII, 110 p.) 3 m. 50.

A. Rohling. — Das salomonische Spruchbuch uebersetzt und erklært. Mainz Kirchheim, 1879 (XLIII, 445 p. 8.) 7 m.

S. Salfeld. — Das hohe Lied Salomos bei den judischen Erklærern d. Mittelalters. Nebst e. Anhang, Erklærungsproben aus Handschriften. Berlin, Benzian 1879 (VIII, 180 p. 8.) 4 m.

Bacuez et Vigouroux. — Manuel biblique ou cours d'Ecriture Sainte. Ancien Testament. T. I. Introduction générale. Pentateuque par F. Vigouroux, Paris, Roger et Chernoviz (VII, 542 p. 18.) 4 fr. 50.

S. Fessler. — Mar Samuel, der bedeutendste Amora. Beitrag zur Kunde d. Talmud. Breslau, Schletter, 1879 (68 p. 8.) 1 m. 20.

J. N. Rabbinovicz. — Législation civile du Talmud. Nouveau commentaire et traduction critique du traité Baba-Bathra. T. IV Introduction. Paris, (LI p. 8.)

N. Bloch. — Die Institutionen des Judenthums, nach der in den talmud. Quellen angegebenen geschichtlichen Reihenfolge geordnet u. entwickelt 1er Band. 1er Theil. Wien, 1879 (Brunn, Epstein) (XXI, 273 p. 8) (en hébreu) 3 fl.

J. M. Rabbinovicz. — Législation civile du Thalmud. T. V. Paris (LXX 431 p. 8.) 20 fr.

N. H. Friedlaender. — Geschichtsbilder aus der Zeit der Tanaiten und Amoræer. Ein Beitrag zur Geschichte d. Talmuds. Brunn, Epstein. 1879. (VIII, 148 p. 8.) 1 fl. 50.

S. de Benedetti. — Vita e morte di Mose: leggende ebraiche, tradotte, illustrate e comparate. Pisa. tip. Nistri. 1879. (XI, 336 p. 8.) 5 l.

Ed. Reuss. — La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires. Ancien Testament, 3e partie : *L'histoire sainte et la loi* (Pentateuque et Josué) Paris, Sandoz et Fischbacher 1880.) vol. 1, (452 p. 8.)

CHRISTIANISME.

H. J. Holtzmann. — Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt. Leipzig, Engelmann (XII, 504 p. 8.) 8 m.

L. Atzberger. — Die Logoslehre d. hl. Athanasius. Ihre Gegner u. unmittelbaren Vorläufer. Eine dogmengeschichtliche Studie. München, Stahl (246 p. 8) 3 m. 60.

R. Reinsch. — Die Pseudo-Evangelien von Jesu und Maria's Kindheit in der romanischen u. germanischen Literatur. Dissertation. Leipzig (31 p. 8.) 6 m.

G. Pfahler. — St. Bonifacius u. seine Zeit. Regensburg, Manz. (VII, 396 p. 8.) 6 m.

E. B. Nicholson. — The gospel according to the Hebrews: its *fragments* translated and annotated, with a critical analysis of the external and internal evidence relating to it. London, Paul (176 p. 8.) 9 s. 6 d.

W. G. T. Shedd. — A critical and doctrinal commentary upon the epistle of St. Paul to the Romans. New-York, C. Scribner's sons (VII, 439 p. 8.) 3 d.

Dissertation historique sur la mission de saint Crescent, évêque et fondateur de l'église de Vienne dans les Gaules au 1er siècle de l'ère chrétienne. Lyon, Brun (XVI, 43 p. 8.)

H. Kihn. — Theodor v. Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Nebst e krit. Textausgabe v. d. letzeren *Instituta regularia divinæ legis*. Freiburg im B. Herder, 1880. (XIII, 528 p. 8.) 6 m. 80.

A. Erichson. — Das Marburger Religionsgespraech ueber das Abendmahl im J. 1529 nach ungedruckten Strassburger Urkunden. Strasburg, Treuttel et Wurtz. 1880 (59 p. 12.) 0 m. 40.

E. Clodd. Jesus of Nazareth; embracing a sketch of Jewish history to the time of his birth. London, C. Kegan Paul and Co (386 p. 12.) 6 s.

F. C. Cook. — Speaker's commentary. New Testament. vol. II. St. John. Act. of the Apostles. London, Murray, 1880 (532 p. 8.) 20 s.

H. C. G. Moule. — Epistle of Paul the apostle to the Romans, with introduction and notes. Cambridge Warehouse (270 p. 12.) 3 s. 6 d.

E. Th. S. Gebhel. — Vetere Testamento qua ratione usus sit Jesus Christus in sermonibus ab evangelistis, qui vocantur synoptici, traditis, disseratur. Kœnigsberg, Hartung, 1880 (95 p. 8.) 3 m.

E. Egli. — Actensammlung zur Geschichte der Zurcher reformation in den J. 1519-1533. Zurich (Meyer u. Zeller) 1879 (VIII, 937 p. 8) 20 m.

W. Smith and Wace. — Dictionary of Christian biography, literature, sects and doctrines. vol. II. Kaba to Hermocrates. London, Murray, 1880 (940 p. 8) 31 s. 6 d.

Bacuez et Vigouroux. — Manuel biblique ou cours d'Ecriture sainte. Nouveau Testament par M. Bacuez. T. IV. Les apôtres. Histoire, doctrine prophéties. Paris, Roger et Chernoviz (688 p. 18.) 4 fr. 50.

B. Weiss. — Lehrbuch der biblischen Theologie d. Neuen Testaments. 3e umgearb. Auflage. Berlin, Hertz (XI, 708 p. 8.) 11 m.

C. F. G. Heinrici Erklarung der Korinthier briefe. 1er Band. Das erste

Sendschreiben d. Apostel Paulus and die Korinthier erklärt. Berlin, Hertz (XI, 374 p. 8.) 10 m.

A. F. Maunoury. — Commentaires sur les deux épitres de saint Paul aux Corinthiens. Paris, Bloud et Barral (III, 384 p. 8.) 6 fr. 50.

B. Pünjer. — Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation. 1er Band, Bis auf Kant. Braunschweig, Schwetschke (IX, 491 p. 8.) 10 m.

P. R. Garrucci. — Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa, corredata della collezione di tutti i monumenti di pittura e scultura, incisi in rame su cinquecento tavole ed illustrati. Vol. I-V. Prato G. Guasti, 1872-79 (5 vol. in-fol. avec 494 pl. en 92 livraisons) 3 fr. 50 (la livr.)

Bar Hebraya (Greg. Abulfaraj.) — In Evangelium Matthaei scolia e recognitione Joh. Spanuth. Gottingen, Dietrich's Verlag. 1879 (71 p. 8.) 8 m.

Patrologiæ cursus completus. (Réimpression de l'édition Migne) Patrologiæ latinæ tomus 73. Appendix ad monumenta VI, priorum ecclesiæ sæculorum; vitæ patrum etc. T. I. Parisiis, Garnier, 1879. (620. gr. 8 à 2 col.) 10 fr.

Dito. — Patrologiæ latinæ tomus 148. S. Gregorii VII epistola et diplomata pontificia. Tomus unicus. Parisiis, Garnier. 1879 (786 p. in-8.) 10 fr.

Dito. — Series latina, tomus 219. Indices etc. Bibliotheca cleri universæ tomus secundus. Parisiis, Garnier, 1879 (682 p. 8 à 2 col. 20 fr.

INDE ET PERSE.

H. Oldenberg. — The Dipavamsa: an ancient Buddhist historical record, London, Williams and Norgate (8.) 21 s.

Dr A. C. Burnell. — The Arsheya Brahmana (being the fourth Brahmana) of the Sama Veda. The sanskrit text edited together with extracts from the commentary of Sayana etc. An introduction and index of words. Mangalore, 1876 : Basel, Missionsbuchhandlung. (LII, 109 p. 8.) 12 fr. 50.

Dr A. C. Burnell. — The Jaiminiya text of the Arsheyabrahmana of the Sama Veda. Edited in sanskrit. Mangalore 1878 : Basel Missionsbuchhandlung. (XII, 30 p. 8.) 8 fr.

Ch. Bartholomæ. — Die Gatha's und heiligen Gebete d. altiranischen Volkes (Metrum, Text, Grammatik und Wortverzeichnis) Halle, Niemeyer, 1879 (172 p. 8.) 5 m.

Râvanaha oder Setubandha Prâkrit und deutsch herausgg. v. Siegfr. Goldschmidt. Mit e. Wortindex v. Paul Goldschmidt. u. dem Herausgg. 1e Lief, Text, Index. Strassburg, Trubner (XXIII, 194 p. 4.) 25 m.

Bigandet. — The life and Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese, with annotations; the ways to Neibban and notices of the Phongyes or Burmese Monks. London, Trubner. (2 vol. in-8 570 p.) 21 s.

GRÈCE ET ITALIE.

Die Ausgrabungen zu Olympia. II. Uebersicht der Arbeiten u. Funde vom Winter u. Fruhjahr 1876 1877, herausg. v. E. Curtius, F. Adler and G. Hirs-

chfeld, 2 Ausg. Berlin, Wasmuth, 1878. (gr. in-folio 19 p. avec figures et 35 planches dont 31 en photolith. et 4 en lith.) 50 m.

Dito. — Uebersicht der Arbeiten und Funde vom Winter u. Frühjahr 1877-1878, herausg. von E. Curtius, F. Adler u. G. Treu. Berlin, Wasmuth, 1879 (gr. in-folio, 32 p. avec 38 pl. dont 23 en photolith.) 90 m.

L. Cerrato. — Del Fato nelle poesie omeriche : Studio. Torino, Loescher (136 p.) 3 l.

A. Bouché-Leclercq. — Histoire de la divination dans l'antiquité. Paris, Ernest Leroux, 1880, 8. T. II. 8 fr.

E. M. Berens. — The Myths and Legends of ancient Greece and Rome. London. Blackie in-12. 3 s. 6. d.

L. A. Milani. — Il mito di Filottete nella litteratura classica e nell' arte figurata : studio monografico. Firenze, typ. succ. Le Monnier. 1879 (in-4, 108 p. avec 1 chromolith et 3 photolith. (Pubblicazioni del R. Instituto di studi superiori in Firenze, sezione di filosofia et filologia.) 6 l.

J. Fleming. — The fallen Angels and the Heroes of mythology the same with « The sons of God » and « The mighty men » of the 6th chapter of the 1st Book of Moses. Dublin, Hodges. London, Simpkin (224 p. 8) 5 s.

G. Torquati. — Studii storico-critici sulla vita et sulle geste di Flavio Claudio Juliano soprannominato « l'Apostata » Roma tip. L. Cecchini, 1878 324 p. 8.) 2 l. 50.

E. Burnouf. — Mémoires sur l'antiquité : l'âge de bronze ; Troie ; Santorin ; Délos ; Mycènes ; le Parthénon ; les Courbes ; les Propylées etc. Paris, Maisonneuve (343 p. 8.) 7 fr. 50.

C. Didier. — Roma sotterranea. Milano, Ferrario 4 vol, (in-32, 140, 140, 132 et 146 p.) chaque vol. 2 l.

A. Mau. — Pompejanische Beitræge, Berlin, G. Reimer. 1879 (VIII. 261 p. 8, avec 1 lith. et 2 phototyp.) 6 m.

R. Bonghi. — Bibliografia storica di Roma antica : saggio et proposte, Roma typ. Elzeviriana, 1879 (178 p. 8) Extrait de la *Monografia archeologico-statistica di Roma e Campagna romana.*) 6 l.

F. L. W. Schwarz — Die poetischen Naturanschauungen der Griechen, Rœmer und Deutschen in ihren Beziehungen zur mythologie. 2er Band. Wolken und Wind, Blitz und Donner. Ein Beitrag zur Mythologie u. Culturgeschichte der Urzeit. Berlin, Hertz (XXVII, 207 p. 8) 6 m.

Pompei et la regione sotterrata dal Vesuvio nell'anno LXXIX ; memorie et notizie publicate dall'Ufizio tecnico degli scavi nelle provincie meridionali. Napoli, tip. F. Giannini, 2 t. (en 1 vol. in 4. 292 et 248 p. avec nombreuses planches.) 50 l.

Northcote and Brownlow. Roma sotteranea. Part. II Christian art. Part. III. Epitaphs. London, Longmans. 8 32 s.

GERMAINS, CELTES, SLAVES.

K. Schnorf. — Der mythische Hintergrund in Gudrunlied u. in der Odyssee. Dissertation. Zurich, 1880 (56 p. 8.) 2 fr.

H. Gaidoz. — Esquisse de la religion des Gaulois, avec un appendice sur le dieu Encina et une gravure représentant Taranes, dieu gaulois du tonnerre (24 p. 8.) 2 fr. 50.

H. d'Arbois de Jubainville. — Le dieu de la mort et les origines mythologiques de la race celtique. Troyes, imp. Dufour-Bouquet. (10 p. 8.)

E. Barry. — Note sur le culte des génies dans la Narbonnaise à propos d'un autel votif récemment découvert à Narbonne. Toulouse imp. Douladoure (15 p. 8.)

The Younger Edda, also called Snorre's Edda or the prose Edda; an English version of the Foreword; the Fooling off Gylfe, the Afterword; Brage's Talk, the afterword to Brage's Talk and the important Passage in the Poetical diction (skaldskaparmal). With introduction, notes, vocabulary and index by Rasmus B. Anderson. Chicago, Griggs (302 p. 8.) 3 d.

Das Nibelungelied, uebers. v. L. Freytag. Berlin, Friedberg u. Mode. 1879 XLVIII, 640 p. 8.) 8 m.

F. W. Bergmann. Die Edda-Gedichte der Nordischen Heldensage. Kritisch hergestellt, uebersetzt und erklært. Strassburg, Trubner 1879 (VIII, 384 p. 8.) 8 m.

L'Éditeur-Gérant,
ERNEST LEROUX.

SAINT-QUENTIN. — IMPRIMERIE JULES MOUREAU.

LE DIEU SUPRÊME

DANS LA

MYTHOLOGIE INDO-EUROPÉENNE[1]

I

LE DIEU SUPRÊME

Les dieux Aryens ne sont pas organisés en République : ils ont un Roi. Il y a, au-dessus des dieux, un dieu suprême.

Quatre des mythologies aryennes ont conservé une notion nette et précise de cette conception : ce sont celles de la Grèce, de l'Italie, de l'Inde ancienne et de la Perse ancienne. Ce dieu suprême s'appelle Zeus en Grèce, Jupiter en Italie, Varuna dans l'Inde ancienne, Ahura Mazda dans la Perse ancienne.

ZEUS ET JUPITER

Environ trois siècles avant notre ère, un poète grec s'adressait ainsi à Zeus :

« O le plus glorieux des immortels, aux noms multiples, à « jamais tout puissant, Zeus, toi qui conduis la nature, gou- « vernant toutes choses suivant une loi, salut !.. A toi tout « cet univers, roulant autour de la terre, obéit, où que tu le « conduises, et par toi se laisse gouverner... Si grand de na- « ture, roi suprême à travers toutes choses, nulle œuvre ne « se fait sans toi, ni sur la terre, ni dans la région céleste de « l'éther, ni sur la mer, que celles qu'en leur folie accomplis- « sent les pervers[2]. »

(1) Original d'une étude publiée en traduction anglaise dans la *Contemporary Review*, numéro d'Octobre 1879.
(2) Hymne à Zeus de Cléanthe.

C'est là le *Zeus* des philosophes, des Stoïciens, de Cléanthe : mais il est déjà tout entier dans celui des vieux poètes. Puissant, omniscient et juste est le Zeus d'Eschyle comme celui de Cléanthe : c'est le roi des rois, le bienheureux des bienheureux, la puissance souveraine entre toutes[1], seul libre entre les dieux,[2] qui des plus puissants est le maître, qui aux ordres de nul n'est asservi, au-dessus de qui nul ne siège à qui d'en bas il doive respect[3], et en qui l'effet suit la parole ; c'est le dieu aux pensées profondes, de qui le cœur a des voies sombres et voilées, impénétrables au regard, et jamais n'avorte le projet qui s'est formé dans son cerveau ; c'est enfin le père de la justice, de Diké, la vierge terrible « qui souffle sur le crime la colère et la mort[4] ; » c'est lui qui « de l'enfer fait monter contre le mortel audacieux et pervers la vengeance aux tardifs châtiments[5]. » Terpandre proclame en Zeus le principe de toute chose, le dieu qui conduit toute chose[6] ; Archiloque chante en Zeus père, le dieu qui gouverne le ciel, qui surveille les actions coupables et injustes des hommes, qui tire châtiment et vengeance des monstres, et aussi le dieu qui a fait le ciel et la terre[7]. Le vieillard d'Ascra sait que Zeus est le père des dieux et des hommes, que son regard voit et comprend tout être et saisit tout ce qu'il lui plait[8]. Enfin, d'aussi loin que le Panthéon grec paraît à la lumière de l'histoire, dès Homère, Zeus domine de toute sa hauteur le peuple de dieux qui l'entoure : lui-même proclame, et les dieux après lui, qu'entre tous les immortels il est en puissance et en force le plus grand sans conteste[9] ; les dieux devant ses ordres se courbent en silence ; qui d'entre eux lui désobéirait, il le lancerait dans le Tartare ténébreux, bien au loin, au plus profond des abimes souterrains : seul

(1) Suppliantes, 522.
(2) Prométhée, 50.
(3) Suppliantes, 592.
(4) Choéphores, 379.
(5) Choéphores, 930.
(6) Ζεῦ πάντων ἀρχά, πάντων ἁγήτωρ. Ap. Clem. Alex. Strom., vi.
(7) Fragm., xvii, ap. Gaisford.
(8) Travaux et jours, 265.
(9) Iliade, xv, 167.

contre tous, il les dompterait; qu'ils laissent tomber du haut du ciel une chaîne d'or, qu'ils s'y suspendent, tous dieux et toutes déesses, ils seront impuissants, si fort qu'ils peinent, à l'entraîner du ciel sur la terre, lui Zeus, souverain; et s'il lui plaît, à lui, il les entraînera avec la terre même, avec la mer même, et il attachera ensuite la chaîne à la crête de l'Olympe y suspendant l'univers, tant il est au-dessus des hommes, au dessus des dieux[1]. Il n'est pas seulement le plus puissant, il est aussi le plus sage, il est le μητιέτης; il est toute sagesse et il est aussi toute justice; de lui ont reçu leurs lois les juges des fils des Achéens; très bon, très grand, il converse en sages entretiens avec la Loi, Thémis, assise à ses côtés; les prières sont ses filles qu'il venge de l'injure du violent[2]. Ainsi, puissance, sagesse, justice sont de tous temps en Zeus, dans celui d'Homère, comme dans celui de Cléanthe, dans celui des poètes comme des philosophes, dans le plus lointain du paganisme comme aux approches de la religion du Christ. Un dieu providentiel domine le Panthéon des Hellènes.

Ce que Zeus est en Grèce, Jupiter l'est en Italie: le dieu qui est au-dessus des dieux. L'identité des deux divinités est si frappante que les anciens mêmes, devançant la mythologie comparée, la reconnurent tout d'abord. C'est le Dieu grand entre tous et bon entre tous, *Jupiter optimus maximus*.

VARUNA

La plus ancienne des religions de l'Inde, celle que nous font connaître les Védas, a elle aussi un Zeus, il se nomme *Varuna*[3].

« Certes, admirables de grandeur sont les œuvres qui viennent de lui, lui qui a séparé et fixé les deux mondes[4] sur toute leur étendue, lui qui a mis en branle le haut, le sublime firmament, qui a étendu là haut le ciel, ici la terre[5].

(1) Iliade, VIII, 13.
(2) Hymne, XXII.
(3) Pour plus de détails, cf. notre ouvrage sur *Ormazd et Ahriman*, §§ 43-53.
(4) Le ciel et la terre.
(5) Rig Veda, 7, 86, 1.

« Ce ciel et cette terre qui au loin s'étendent, ruisselants de lait, si beaux de forme, c'est par la loi de Varuna qu'ils se tiennent fixes l'un en face de l'autre, êtres immortels à la riche semence[1].

« Il a étayé le ciel, cet Asura[2] qui connaît toutes choses, il a donné sa mesure à la largeur de la terre; il trône sur tous les mondes, roi universel; toutes ces lois du monde sont lois de Varuna[3].

« Dans l'abîme sans base le roi Varuna a dressé la cime de l'arbre céleste[4]. C'est le roi Varuna qui a frayé au soleil le large chemin qu'il doit suivre; aux êtres sans pieds il a fait des pieds pour qu'ils courent.

« Ces étoiles placées au front de la nuit qu'elles éclairent, où sont elles allées pendant le jour? Infaillibles sont les lois de Varuna: la lune s'allume et va dans la nuit[5].

« Varuna a frayé des routes au soleil: il a jeté en avant les torrents fluctueux des rivières. Il a creusé de larges lits et rapides, où se déroulent en ordre les flots déchaînés des journées[6].

« Il a mis la force dans le cheval, le lait dans la vache, l'intelligence dans les cœurs, Agni[7] dans les eaux, le soleil au ciel, Soma[8] dans la pierre[9].

« Le vent est ton souffle, ô Varuna, qui bruit dans l'atmosphère comme d'un bœuf en pâture. Entre cette terre et le ciel sublime, toutes choses, ô Varuna, sont ta création[10].

Il y a un ordre dans la nature: il y a une loi, une habitude, une règle, un *Rita*. Cette loi, ce *Rita*, c'est Varuna qui l'a établi. Il est le dieu du *Rita* « le dieu de l'ordre, » il est « le

(1) R V., 6, 70, 1.
(2) *Asura* le Seigneur.
(3) R V., 8, 42, 1.
(4) La nuée, souvent comparée à un arbre qui se ramifie dans le ciel.
(5) R V., 1, 24, 7, 8, 10.
(6) R V., 7, 87, 1.
(7) Le *feu* (*Ignis*), qui naît dans les eaux du ciel sous la forme de l'éclair.
(8) Plante sacrée dont la sève est offerte aux dieux: on la presse entre deux pierres pour en extraire le liquide sacré.
(9) R V., 5, 85, 2.
(10) R V., 7, 87, 2.

gardien du *Rita*, le conducteur du *Rita* [1]. » il est le Dieu aux lois efficaces, aux lois stables [2] ; en lui reposent, comme dans le roc, les lois inébranlables [3].

Organisateur du monde, il en est le maître. Il est le premier des *Asuras*, « des Seigneurs ; » il est l'*Asura* par excellence, « le Seigneur. » Il est le roi du monde entier, le roi de tout être, le roi universel, le roi indépendant ; nul parmi les dieux n'enfreint ses lois : « c'est toi, Varuna, qui es le roi de tous ceux là qui sont dieux, ô Seigneur, et de ceux qui sont hommes [4] ».

Ayant l'omni-puissance, il a aussi l'omni-science ; il est « le Seigneur qui connaît toutes choses », l'*Asura viçva-vedas*. C'est le sage à la sagesse suprême en qui toutes les sciences ont leur centre : quand le poète veut exalter la science d'un dieu, il la compare à celle de Varuna [5]. « Il sait la place des oiseaux qui volent dans l'atmosphère, il sait les vaisseaux sur l'Océan. Il sait les douze mois et ce qu'il font naître, il sait toute créature qui naît. Il sait la voie du vent sublime dans les hauteurs, il sait qui s'assied au sacrifice. Le dieu aux lois stables, Varuna, a pris place dans son palais pour être roi universel, dieu à la belle intelligence. De là, suivant de la pensée toutes ces merveilles, il regarde à l'entour ce qui s'est fait et ce qui se fera [6]. »

Témoin universel, il est le juge universel, juge infaillible, à qui rien n'échappe : point ne le trompe qui veut le tromper. Il voit d'en haut le mal qui se commet ici-bas et le frappe : il a des liens septuples dont il enlace celui qui ment, par trois fois, par le haut, par le milieu, par la bas du corps. L'homme tombé sous l'étreinte du malheur implore sa pitié, se devine criminel et sent dans cette main qui frappe une main qui châtie :

(1) Ritasya gopâ, nêtar.
(2) Satyadharman, dhritavrata.
(3) R V., 2, 28, 8.
(4) R V., 2, 27, 10 ; Atharva, 5, 1, 10. 1.
(5) Agni avec son regard connaît toutes choses comme Varuna, R V. 10, 11, 1.
(6) R V., 1, 25, 7.

« Je t'interroge, ô Varuna, désirant connaître ma faute :
« je viens à toi, t'interroger, toi qui connais.

« Tous d'accord les sages m'ont dit : C'est Varuna qui
« contre toi est irrité.

« Quel si grand crime ai-je commis, ô Varuna, que tu veux
« tuer ton ami, ton chantre? Dis-le moi, ô Seigneur, ô infail-
« lible, pour qu'aussitôt je porte à tes pieds mon hommage.

« Dégage-moi du lien de mon crime ; ne tranche pas le fil de la prière que je tresse. Ne nous livre pas aux morts qui, à ton impulsion, ô Asura, frappent qui commet le crime : oh! ne nous envoie pas dans les régions qui sont au loin de la lumière.

« Fais-moi payer la dette de mes fautes : mais que je ne souffre pas, ô roi, pour le crime d'autrui ; il y a tant d'aurores qui n'ont pas encore brillé! Fais-nous les vivre, ô Varuna![1] »

Tel est le dieu suprême de la religion védique, dieu organisateur, tout puissant, omniscient, moral. Voici un hymne védique qui résume avec une force singulière les attributs essentiels du dieu :

« Celui qui dans les hauteurs gouverne le monde voit toutes choses comme si elles étaient sous sa main ;... ce que deux hommes, assis l'un près de l'autre, complotent, le roi Varuna l'entend, lui troisième.

« Cette terre appartient au roi Varuna, et ce ciel, ces deux mondes sublimes, aux bornes lointaines ; les deux mers[2] sont le ventre de Varuna, et jusque dans cette petite mare d'eau il repose.

« Qui sauterait par-dessus le ciel et au-delà, il n'échapperait pas au roi Varuna ; il a ses espions, les espions du ciel qui parcourent le monde, il a ses mille yeux qui regardent la terre.

« Il voit tout, le roi Varuna, tout ce qui est entre les deux mondes et au-delà ; il compte les clignements d'œil de toutes

(1) Rig Veda, 7, 86, 3; 2, 28, 5.
(2) La mer terrestre et celle des nuées.

les créatures : le monde est dans ses mains comme les dés aux mains du joueur.

« Tes liens septuples, ô Varuna, tes liens de colère qui par trois fois s'enchaînent, qu'ils enchaînent l'homme aux paroles du mensonge, qu'ils laissent libre l'homme aux paroles de vérité [1] !

AHURA MAZDA [2]

La Perse ancienne, à Zeus, à Jupiter, à Varuna oppose son Ormazd ou Ahura Mazda. [3] « C'est par moi, dit-il à son prophète Zoroastre, que subsiste, sans colonnes où reposer, le firmament aux limites lointaines, taillé dans le rubis étincelant; par moi la terre.... par moi le soleil, la lune, les étoiles se promènent dans l'atmosphère avec leurs corps rayonnants : c'est moi qui ai organisé les grains de telle sorte que semés en terre ils poussent et se multiplient; c'est moi qui ai créé toutes espèces de plantes; qui dans ces plantes et dans tous les autres êtres ai mis un feu de vie qui ne les consume pas; c'est moi qui dans le sein maternel produis le nouveau né, qui membre à membre forme la peau, les ongles, le sang, les pieds, les oreilles; c'est moi qui ai donné à l'eau des pieds pour courir, moi qui ai fait les nuages qui portent les eaux du monde..., etc. [4]. » Ce développement, tiré d'un livre récent des Guèbres, le Bundehesh, tient tout entier dans les premiers mots de leur livre le plus ancien, l'Avesta : « Je proclame et j'adore le créateur Ahura Mazda. » Aussi loin que peut le suivre l'histoire, il est déjà ce qu'il est aujourd'hui; près des ruines de l'antique Ecbatane, le voyageur peut lire sur le granit rouge de l'Elvend ces mots qui y furent gravés, près de cinq siècles avant la naissance du Christ, par la main de Darius, roi des rois :

« C'est un dieu puissant qu'Auramazda !
« C'est lui qui a fait cette terre, ici !
« C'est lui qui a fait le ciel, là-bas !
« C'est lui qui a fait le mortel ! »

(1) Atharva Veda, 4, 16.
(2) Cf. *Ormazd et Ahriman*, § 18 sq.
(3) Ormazd est le nom moderne, contracté du nom ancien Ahura Mazda, etc.
(4) Bundehesh, 71, sq.

« Ce dieu qui a fait le monde, le gouverne. Il est le souverain de l'univers, l'*Ahura* « le Seigneur. » C'est un dieu puissant, s'écrie Xerxès, c'est le plus grand des dieux[1]. » C'est à sa faveur que Darius, traçant sur le rocher de Behistoun le récit de ses dix-neuf victoires, rapporte son élévation et ses triomphes. C'est à sa protection suprême qu'il confie la Perse :

« Cette contrée de Perse qu'Auramazda m'a donnée, cette belle contrée, belle en chevaux, belle en hommes, par la grâce d'Auramazda et de moi, le roi Dârayavus, de nul ennemi n'a rien à craindre.

« Qu'Auramazda me porte secours avec les dieux nationaux, qu'Auramazda protège ce pays des armées ennemies, de la stérilité et du mal! Que l'étranger n'envahisse point ce pays, ni l'armée ennemie, ni la stérilité, ni le mal! Voilà la grâce que j'implore d'Auramazda et des dieux nationaux[2]. »

Ce monde qu'il a organisé est une œuvre d'intelligence; c'est par sa sagesse qu'il a commencé et qu'il finira. Il est l'intelligence qui connaît toutes choses et c'est à lui que le sage s'adresse pour pénétrer les mystères du monde :

« Révèle-moi la vérité, ô Ahura! Comment a commencé la bonne création?

« Quel est le père qui, au début des temps, a engendré l'Ordre?

« Qui a frayé leur route au soleil et à l'étoile? Qui fait que la lune croît et décroît? De toi, ô Ahura, je veux apprendre ces choses et d'autres encore.

« Qui a fixé la terre sans support, l'affermissant contre la chute? Qui, les eaux et les arbres? Qui a donné leur course rapide aux vents et aux nuées?

« Quel artiste habile a fait la lumière et les ténèbres? Quel artiste habile a fait le sommeil et la veille? Par qui vont l'aurore, le midi et la nuit?

« Qui a rendu le fils cher à son père pour qu'il l'élève?

(1) Spiegel, Inscriptions cunéiformes, p. 60; cf. p. 44.
(2) Behistân, I, 55, 94, etc.

« Voilà les choses que je veux te demander, ô Mazda, ô bienfaisant esprit, ô créateur de toutes choses![1] »

Par cette omniscience, il embrasse tous les actes des hommes. Il surveille toutes choses, voit au loin; sans sommeil, sans ivresse, il est l'infaillible; « il n'y a pas à le tromper, l'Ahura qui connaît toutes choses. » Il voit l'homme et le juge, et le frappe s'il n'a pas suivi sa loi. Car c'est de lui qu'est descendue la loi de l'homme comme la loi du monde, et de lui vient, entre toutes les sciences, la science suprême, celle du devoir, celle des choses qu'il faut penser, dire et faire et celle des choses qu'il ne faut penser, dire, ni faire. A qui a bien prié, bien pensé, parlé et agi, il ouvre son éclatant paradis; à qui a mal prié, pensé, parlé et agi, son horrifique enfer.

II

LE DIEU SUPRÊME, DIEU DU CIEL.

Ainsi les Aryens de Grèce, d'Italie, d'Inde et de Perse s'accordaient à mettre au plus haut de leur Panthéon un dieu suprême qui gouverne le monde et qui en a fondé l'ordre, dieu souverain, omniscient, moral. Cette conception identique a-t-elle été conquise des quatre côtés par quatre créations indépendantes, ou bien est-elle un héritage commun de la religion indo-européenne, et les ancêtres aryens des Grecs, des Italiens, des Indiens et des Persans connaissaient-ils déjà un dieu suprême, organisateur, souverain, omniscient, moral?

Bien que la seconde hypothèse soit plus simple et plus vraisemblable que la première, on ne peut cependant l'accepter de prime abord comme certaine : car une conception abstraite et logique de ce caractère peut très bien se développer à la fois chez plusieurs peuples d'une façon identique et indépendante. A quiconque le regarde, le monde en tout temps et en tout lieu peut révéler un artiste suprême : So-

(1) Yasna, 43, 2 seq.

crate n'est point l'élève du Psalmiste et les cieux lui racontent, comme au chantre hébreu, la gloire du Seigneur

Mais si la conception abstraite se trouve étroitement liée à une conception naturaliste et matérielle et que celle-ci soit identique des quatre côtés, sachant, d'autre part, que ces quatre religions ont un passé commun, l'hypothèse que cette conception abstraite est un héritage de ce passé, non une création du présent, pourra s'élever jusqu'à la certitude.

Or, ces Dieux qui organisent le monde, le gouvernent et le surveillent, ce Zeus, ce Jupiter, ce Varuṇa, cet Ahura Mazda, ne sont pas la personnification d'une simple conception abstraite. Ils sortent d'un naturalisme antérieur, dont ils sont encore mal dégagés : ils ont commencé par être des Dieux du ciel.

Zeus et Jupiter n'ont jamais cessé de l'être et d'en avoir conscience. Quand le monde a été partagé entre les dieux, « Zeus a reçu en partage le vaste ciel dans l'éther et les nuées[1]. » C'est comme dieu du ciel que tantôt il brille lumineux et tranquillement pur, trônant dans les splendeurs éthérées, que tantôt il s'assombrit, amasseur de nuées (νεφεληγερέτης), répandant les pluies célestes (ὄμβριος, ὑέτιος), lançant sur la terre le tourbillon des vents farouches, tendant l'ouragan du haut de l'éther, brandissant le tonnerre, l'éclair, la foudre (κεραύνιος, ἀστραπαῖος, βροντῶν)[2]. C'est pour cela que la foudre est son arme et son attribut, « la foudre au pied infatigable qu'il pousse dans les hauteurs »[3] ; que sur son char retentissant il roule, brandissant de sa main le trident de feu ou bien le lançant sur les ailes de l'aigle ou de Pégase, coursiers aériens de l'éclair ; c'est pour cela qu'il est l'époux de Dêmêter « la Terre mère », qu'il féconde de ses torrents de pluies ; c'est pour cela qu'il laisse sortir, de son front, selon les uns, de son ventre, selon les autres, de la nuée, selon la légende crétoise, Athéné, la déesse resplendissante, au regard péné-

(1) Iliade, XV, 192.
(2) Ibid. XIII, 795, 137 ; XII, 253 ; XVI, 364.
(3) Pindare, Olymp. 4, 1.

trant, qui jaillit en agitant des armes d'or, avec un cri qui fait retentir le ciel et la terre; incarnation de la lumière qui éclate du front du ciel, du ventre du ciel, du sein de la nuée, en remplissant l'espace de sa splendeur et du fracas de sa naissance orageuse[1]. Enfin le nom même de *Zeus*, génitif *Dios*, anciennement *Divos*, est, conformément aux lois de la phonétique grecque, le représentant littéral du sanscrit Dyaus « ciel », génitif *Divas*, et l'hymen de Ζεὺς πατήρ et de Δημήτηρ est la contre-partie exacte de l'hymen védique de *Dyaus pitar* et de *Prithivî mâtar*, «du Ciel-Père» et de la « Terre-Mère ». Le mot Ζεύς est un ancien synonyme de Οὐρανός, sorti de l'usage commun de la langue et devenu nom propre : encore, dans un certain nombre d'expressions garde-t-il un souvenir de sa valeur première. Ainsi quand la Terre prie Zeus de pleuvoir sur elle, quand l'Athénien en prière s'écrie : « Pleus, pleus, ô cher Zeus, sur le champ des Athéniens et sur les plaines[2]. » « Zeus a plu toute la nuit, » dit Homère, ὗε Ζεὺς πάννυχος. Dans toutes ces expressions Zeus peut se traduire littéralement comme nom commun, Ciel.

Jupiter, identique à Zeus dans ses fonctions, lui est identique dans ses attributs matériels.

Le mot Jupiter, ou mieux Jup-piter, est pour *Jus-piter*, composé de *pater* et du nom propre *Jus*, contraction latine du sanscrit *Dyaus*, du grec Ζεύς : Juppiter est donc l'équivalent exact du grec Ζεὺς πατήρ, et le mot a même conservé plus vivante que Zeus la conscience de sa signification première : *sub Jove* signifie « sous le ciel » : le chasseur attend le sanglier Marse, sans souci du froid ni de la neige, *sub Jove frigido* « sous le Jupiter, sous le ciel froid. » Dyaus est encore en latin, comme il l'est en sanscrit, le nom du ciel brillant : « contemple, dit le vieil Ennius, au-dessus de ta tête ce lumineux espace que tous invoquent sous le nom de Jupiter.

Adspice hoc sublime candens quem invocant omnes Jovem[3]. »

(1) Preller, mythologie grecque, 3e éd. I, 134, note 5.
(2) ὗσον ὗσον ὦ φίλε Ζεῦ κατὰ τῆς ἀρούρας τῶν Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων (Marc-Aurèle, 5, 6).
(3) *De Natura deorum*, 2, 25. Ovide Fast. 2. 299.

Varuna, comme ses frères d'Europe, a *été* et est encore un dieu matériel et un dieu matériel du même ordre, un dieu du Ciel. C'est pour cela que le soleil est son regard, que le soleil, bel oiseau qui vole dans le firmament, est son messager aux ailes d'or [1]; que les rivières célestes coulent dans le creux de sa bouche comme dans le creux d'un roseau [2]; que, visible en tout lieu, tour à tour lumineux et ténébreux, tour à tour il s'enveloppe de la nuit et émet les aurores, tour à tour « revêt les vêtements blancs et les vêtements noirs. » Comme Zeus, et pour la même cause, c'est un amasseur de nuées : il retourne l'outre du nuage et la lâche sur les deux mondes, il en inonde la terre et le ciel, il revêt les montagnes du vêtement des eaux [3], et ses yeux rouges sillonnent sans trêve la demeure humide de leurs clignotements d'éclair [4]. Comme Zeus père d'Athéné, il est le père d'Atharvan, « l'Igné », de Bhrigu « le Fulgurant », autant de noms d'Agni, de l'éclair; Agni lui-même naît « de son ventre, dans les eaux », comme une autre Athéné. Enfin, comme Zeus, comme Jupiter, il porte dans son nom même l'expression de ce qu'il est, et le sanscrit Varuna est le représentant phonétique exact du grec Οὐρανός « ciel. »

Enfin le dieu souverain de la Perse, malgré le profond caractère d'abstraction qu'il a conquis et qu'il reflète dans son nom, Ahura Mazda « le Seigneur omniscient », se laisse lui-même reconnaître pour un Dieu du ciel. Les formules anciennes des litanies savent encore qu'il est lumineux et corporel : elles invoquent le créateur Ahura Mazda, brillant, éclatant, très grand, très beau, très beau de corps, blanc, lumineux, au loin visible; elles invoquent le corps entier d'Ahura

(1) Rig Veda, 10, 123, 6. Le soleil est également l'oiseau de Zeus :

Danaos

καὶ Ζηνὸς ὄρνιν τόνδε νῦν κικλήσκετε.

Le Chœur :

καλοῦμεν αὐγὰς ἡλίου σωτηρίους... (*Suppliantes*, 212).

(2) RV. 7, 87, 6; 10, 123, 7.

(3) RV. 5, 85, 3, 4.

(4) RV. 2, 28, 8. Cf. les *nictantia fulgura flammæ* de Lucrèce, VI, 181. — Le Varuna brahmanique y gagne d'avoir les yeux rouges.

Mazda, «le corps d'Ahura qui est le plus beau des corps»; elles savent qu'il a le soleil pour ciel, et le ciel est le vêtement brodé d'étoiles qu'il revêt. Enfin le plus abstrait des dieux Aryens a conservé un trait qui l'enfonce plus profondément que tous les autres dans la matière d'où ils sont tous sortis : il est appelé «le plus solide des dieux», parce qu'il a «pour vêtement la pierre très solide des cieux.» Comme Varuna, comme Zeus, il est père du dieu de l'éclair, *Atar*. Enfin les témoignages historiques les plus anciens confirment les inductions de la mythologie : à l'époque où les Achéménides proclamaient la souveraineté d'Auramazda, Hérodote écrivait : « Les Perses offrent des sacrifices à Zeus[1] en montant sur la cime la plus élevée des montagnes, *appelant Zeus le cercle entier du ciel.*»

Ainsi les dieux suprêmes des quatre grandes religions de Grèce, d'Italie, d'Inde et de Perse sont en même temps ou ont commencé par être des dieux du ciel. Près de ces quatre dieux, doit sans doute prendre également place celui des anciens Slaves, avant le Christianisme, Svarogu. Comme Zeus, comme Jupiter, comme Varuna, comme Ahura Mazda, il est le maître de l'Univers ; les dieux sont issus de lui et ont reçu de lui leurs fonctions. Comme eux, il est dieu du ciel, il est maître de la foudre, et, comme eux, il a eu pour fils le Feu, Svarojitchi (« le fils du Ciel»)[2].

III

ORIGINES

Comment le dieu du ciel est-il devenu le dieu organisateur, le dieu suprême, le dieu moral? Comment la conception abstraite s'est-elle entée sur la conception naturaliste? Quel rapport entre l'attribut matériel et la fonction? De ce problème les Védas donnent la solution.

(1) C'est-à-dire « à leur dieu suprême ».
(2) G. Krek, Einleitung in die slavische Literatur-geschichte.

Si loin que le regard aille, il touche au ciel : tout ce qui est, est dans cette voûte immense ; tout ce qui naît et meurt, naît et meurt dans ses bornes. Or, tout ce qui se passe en lui se passe suivant une loi qui jamais ne se dément : jamais l'Aurore n'a manqué au rendez-vous du matin, oublié la place où elle doit reparaître, l'instant où elle doit ranimer le monde. Nuit et Lumière savent leur heure, et toujours, au moment voulu, la Noire a laissé place à la Blanche; par un lien éternel enchaînées, dans le chemin infini qui s'ouvre, elles vont, instruites par un dieu, les deux immortelles, rongeant l'une l'autre leurs couleurs : elles ne se heurtent pas, ne s'arrêtent pas, les deux sœurs fécondes, diverses de forme, semblables d'âme. Ainsi vont les jours avec leurs soleils, les nuits avec leurs étoiles, saisons après saisons; toujours le ciel, d'une marche régulière, a amené tour à tour le jour et la nuit, toujours la lune s'est allumée à l'heure, toujours les étoiles ont su où aller durant le jour, toujours les rivières ont coulé dans l'unique Océan sans le remplir. Cet ordre universel, c'est le mouvement du ciel ou c'est l'action du Dieu du ciel, suivant que la pensée s'arrête au corps ou à l'âme, au ciel-chose ou au ciel-dieu. Aussi, pour le Rig Veda, dire « tout est dans Varuna », c'est-à-dire « dans le ciel » ou dire « tout est par Varuna », « c'est-à-dire par le dieu-ciel » sont choses identiques, et dans ses formules, si claires dans leur incertitude, le théisme coudoie sans cesse le panthéisme inconscient dont il n'est qu'une expression. « Les trois cieux reposent en Varuna et les trois terres » dit un poète, et, aussitôt après, rendant la personnalité à son dieu : « C'est l'habile roi Varuna qui a fait briller au ciel ce disque d'or. » « Le vent qui bruit dans l'atmosphère est son souffle et tout ce qui est d'un monde à l'autre est sa création. » « Cette terre ici-bas est du roi Varuna et ce ciel là-bas, ces deux mondes aux bornes lointaines : les deux mers sont le ventre de Varuna et jusque dans cette petite mare d'eau il repose. »

Ce théisme panthéistique, qui distingue mal le Dieu du ciel de l'univers qu'il régit ou qu'il renferme, pénètre Jupiter

aussi bien que Varuna. Les poëtes latins offrent l'équivalent des formules vacillantes du Védisme. « Les mortels, dit Lucrèce expliquant l'origine de l'idée de Dieu, « les mortels « voyaient rouler dans un ordre fixe les mouvements réglés « du ciel et les saisons diverses de l'année et ne pouvaient « découvrir par quelles causes cela se faisait. Ils n'avaient « donc d'autre refuge que de tout livrer aux mains des dieux « et de faire tout marcher au gré de leur volonté. Et « c'est dans le ciel qu'ils placèrent le siége et le domaine des « dieux parce que c'est dans le ciel qu'on voit rouler la nuit et « la lune, la lune, le jour, et la nuit et les astres tristes de la « nuit, et les flambeaux nocturnes errant dans le ciel, et les « flammes volantes, les nuées, le soleil, les pluies, la neige, « les vents, les foudres, la grêle et les frémissements rapides « et les grands murmures menaçants [1]. » Cette vue du ciel, siége universel des mouvements de la nature, pouvait aussi bien mener au panthéisme qu'au théisme. Le vers du poëte :

> Juppiter est quodcunque vides, quocunque moveris
> « Jupiter est tout ce que tu vois, partout où tu te meus. »

n'exprime point seulement le Jupiter des métaphysiciens du Portique; il exprime aussi une des faces du Jupiter de la mythologie primitive. Ce n'est point par une déviation de sa valeur première que Zeus se confond avec Pan : il l'était de naissance, et si l'épopée et le drame ne nous montrent en lui que le dieu personnel, c'est que l'un et l'autre, par leur nature même, ne pouvaient, ne devaient voir de lui que cet aspect et n'avaient rien à tirer du Zeus impersonnel, quoique aussi ancien. Quand Aristote appelle Ouranos « ciel » le cercle

(1) Præterea, cœli rationes ordine certo
Et varia annorum cernebant tempora verti,
Nec poterant quibus id fieret cognoscere causis.
Ergo perfugium sibi habebant omnia Diveis
Tradere, et illorum nutu facere omnia flecti.
In cœloque Deum sedes et templa locarunt,
Per cœlum volvi quia nox et luna videtur,
Luna, dies, et nox, et noctis signa severa,
Noctivagæque faces cœli, flammæque volantes,
Nubila, sol, imbres, nix, ventei, fulmina, grando,
Et rapidei fremitus, et murmura magna minarum.
Livre V. 1187.

entier du monde visible, il n'est pas infidèle aux traditions premières de la religion, et pas plus ne l'est le théologien orphique chantant le Zeus universel :

Zeus a été le premier, Zeus est le dernier, Zeus le maître de la foudre ;
Zeus est la tête, Zeus est le centre, c'est de Zeus que toutes choses sont faites :
Zeus est le mâle, Zeus est la femelle immortelle,
Zeus est la base et de la terre et du ciel étoilé ;
Zeus est le souffle des vents, Zeus est le jet de la flamme indomptable,
Zeus est la racine de la mer, Zeus est le soleil et la lune...
Tout cet univers s'étend dans le grand corps de Zeus...[1]

De même la Perse, quoiqu'elle ait en général conservé fidèlement la personnalité de son dieu suprême, le laisse, surtout dans les sectes, se confondre avec l'infini matériel qui en fut la première révélation. Après avoir invoqué dans le ciel « le corps d'Ahura Mazda, le plus beau des corps », elle mit au-dessus d'Ahura lui-même et avant lui l'espace lumineux où il se manifeste, ce que les théologiens appelèrent « la Lumière infinie » et, par une abstraction nouvelle et plus haute, elle mit au début du monde l'*Espace*[2]. Entre ce principe tout métaphysique et le principe naturaliste de la religion primitive, il n'y a que la distance de deux abstractions : l'Espace n'est que la forme nue de l'Infini lumineux, et l'Infini lumineux s'est détaché du ciel infini et lumineux, identique à Ahura.

Selon donc que la pensée voyait dans le ciel le lieu des choses ou la cause des choses, le dieu du ciel devenait la matière du monde ou le démiurge du monde. Dès la période de l'unité aryenne, il était déjà sans doute tour à tour l'un et l'autre ; mais il est probable que la conception théiste était plus nettement dessinée que l'autre, car elle l'est également dans les mythologies dérivées : elle avait d'ailleurs des racines plus profondes et plus intimes au cœur de la nature humaine qui, dans tout mouvement, tout phénomène, voit une cause vivante, une personne.

(1) πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ τάδε σώματι κεῖται...
(2) Dans d'autres systèmes, partant de l'éternité du Dieu et non plus de son immensité, elle aboutit au *Temps sans bornes* comme premier principe.

Ce dieu du ciel, ayant organisé le monde, était toute sagesse. C'est un habile artisan qui a réglé le mouvement du monde. Sa sagesse est infinie, car tous ces mystères que l'homme sonde en vain, il en a la clef, il en est l'auteur. Mais ce n'est point seulement comme auteur du monde qu'il est omniscient : il sait tout, non-seulement parce qu'il a tout fait, mais aussi parce qu'il *voit* tout, étant lumière. Dans la psychologie naturaliste des Aryens, voir et savoir, lumière et science, œil et pensée, sont termes synonymes. Chez les Indiens, Varuna est omniscient parce qu'en lui est la lumière infinie, parce qu'il a le soleil pour œil, parce que, du haut de son palais aux rouges colonnes d'airain, ses blancs regards dominent les mondes, parce que sous le manteau d'or qui l'abrite, dieu aux mille regards, des milliers d'espions, rayons du soleil pendant le jour, étoiles pendant la nuit, fouillent pour lui, actifs et infatigables, tout ce qui est d'un monde à l'autre, de leurs yeux qui jamais ne dorment, jamais ne clignent. Et de même, si Zeus est celui qui voit toutes choses, le πανόπτης, c'est qu'il a pour œil le soleil, ce témoin universel, l'infaillible espion et des dieux et des hommes (θεῶν σκοπὸν ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν)[1].

La lumière sait la vérité, est toute vérité : la vérité est la grande vertu que le dieu du ciel réclame et le mensonge le grand crime qu'il punit. Dans Homère, le héros, prêtant serment, porte ses yeux sur le large ciel et prend à témoin Zeus et le soleil[2] ; en Perse, le dieu du ciel « ressemble de corps à la lumière et d'âme à la vérité. » La morale aryenne descend du ciel dans un rayon de lumière[3].

IV

CONCLUSION

Ainsi la religion indo-européenne connaissait un dieu

(1) Cf. Iliade III, 275 ; Odyssée XI, 108 ; Pindare, fragm. 84 ; Ovide, Metam. 4, 172, etc.
(2) Iliade XIII, 196, 261.
(3) *Ormazd et Ahriman*, § 67.

suprême, et ce dieu était le dieu-ciel. Il a organisé le monde et le régit, parce qu'étant le ciel, tout est en lui, se passe en lui, suivant sa loi ; il est omniscient et moral, parce qu'étant lumineux, il voit tout, choses et cœurs.

Ce dieu était désigné par les différents noms du ciel, *Dyaus*, *Varana*, *Svar*, qui, suivant le besoin de la pensée, désignaient soit la chose, soit la personne, le ciel ou le dieu. Plus tard, chaque langue fit un choix et fixa à l'un de ces mots le nom propre du dieu qui perdit ou obscurcit son ancienne valeur de nom commun : ainsi en grec *dyaus* devint le nom du ciel-dieu (Ζεύς), et Varana (οὐρανός) fut le nom du ciel-chose ; en sanscrit le ciel matériel fut *dyaus* ou *svar*, le ciel-dieu fut Varana (plus tard altéré en Varuna) ; le slave fixa au mot *Svar*, par l'intermédiaire d'un dérivé *Svarogu*, l'idée du dieu céleste ; le latin s'arrêta au même choix que le grec, avec son *Jus-piter*, et laissa tomber les autres noms du ciel ; la Perse enfin désigna le dieu par une de ses épithètes abstraites, le Seigneur, Ahura, et effaça les traces extérieures de l'ancien naturalisme de son dieu.

Ce dieu qui régnait au moment où la religion de l'unité aryenne se brisa, les diverses religions qui naquirent d'elle l'emportèrent avec elles dans les diverses régions où les porta le hasard des migrations aryennes. Des cinq religions qu'il domine, trois lui restèrent fidèles jusqu'au bout et ne l'abandonnèrent qu'au moment où elles périssaient elles-mêmes : ce sont celles des Grecs, des Latins et des Slaves chez qui Zeus, Juppiter et Svarogu ont perpétué, tant qu'a subsisté la religion nationale, les titres et les attributs du dieu suprême des Aryens. Ils succombèrent devant le Christ : le Ciel-Père disparut devant « le Père qui est au ciel ».

L'Inde, au contraire, oublia très vite ce dieu dont elle fait pourtant, mieux que toute autre, comprendre l'origine et la formation : et ce n'est pas un dieu étranger qui le détrôna, un dieu venu du dehors, mais un dieu indigène, un dieu de sa famille, Indra, le héros de l'orage.

En effet le dieu suprême des Aryens n'était pas le dieu

ne[1] : l'Asura, le Seigneur, n'était pas le Seigneur à la façon d'Adonaï. Il y avait à côté de lui, en lui, nombre de dieux, ayant leur action propre et souvent leur origine indépendante. Les vents, la pluie, le tonnerre; le feu sous ses trois formes, soleil au ciel, éclair dans la nuée, feu terrestre sur l'autel; la prière sous ses deux formes, prière humaine montant de l'autel au ciel, prière céleste retentissant dans le fracas de l'orage, dans la bouche d'un prêtre divin et descendant des hauteurs dans les torrents de libation versés de la coupe du ciel; toutes les forces de la nature, concrète ou abstraite, frappant à la fois l'œil et l'imagination de l'homme, s'élevaient du même coup à la divinité. Si le dieu du ciel, plus grand dans le temps et dans l'espace, toujours présent et partout présent, s'élevait sans effort au rang suprême, porté par son double infini, d'autres, d'une action moins continue, mais plus dramatique, se révélant par des coups de théâtre subits, maintenaient leur antique indépendance, et le développement religieux pouvait amener leur usurpation sur le roi du ciel. Déjà en pleine période védique, Indra, le dieu bruyant de l'orage, monte au plus haut du Panthéon et éclipse son majestueux rival de sa splendeur retentissante.

Il est le héros favori des Rishis védiques; ils ne se lassent point de conter comment il a foudroyé le serpent du nuage qui enveloppait dans ses replis la lumière et les eaux, comment il a brisé la caverne de Çambara, délivré les Aurores et les Vaches prisonnières qui vont répandre sur la terre à torrents leurs larges flots de lumière et de lait. C'est lui qui fait reparaître le soleil, reparaître le monde annihilé dans la nuit, c'est lui qui le recrée, qui le crée. Dans toute une série

(1) J'accentuerai très volontiers cette réserve en reproduisant les observations si justes de M. Barth (page 118 de ce volume) : « Cette hiérarchie, ce monothéisme relatif n'était pas aussi net dans la conscience des hommes... Dans la pratique surtout, comme on le voit par les chants du Veda, il paraît avoir été fort voilé. Ces vieux adorateurs n'avaient pas le regard constamment fixé sur leurs Olympiens. A côté de cette religion céleste, il y en avait notamment une autre, toute d'actes et de rites, une sorte de religion de l'*opus operatum*, qui n'avait pas toutes ses racines dans la première, qui probablement ne lui a jamais été subordonnée. »

d'hymnes il monte aux côtés de Varuna et partage avec lui l'empire : enfin il monte au-dessus de lui et devient le roi universel :

« Celui qui, une fois né, aussitôt, dieu de pensée, a dépassé les dieux par la force de son intelligence, au frémissement duquel ont tremblé les deux mondes, à la puissance de sa virilité, — ô hommes, c'est Indra!

« Celui qui a fixé la terre chancelante, arrêté les montagnes branlantes, celui qui a donné ses dimensions à la large atmosphère, celui qui a étayé le ciel, — ô hommes, c'est Indra!

« Celui qui, ayant tué le Serpent, a lâché les sept rivières, celui qui a fait sortir les vaches de la cachette de la caverne, celui qui au choc des deux pierres a engendré Agni, — ô hommes, c'est Indra!

« Celui par qui ont été faites toutes ces grandes choses, celui qui a abattu, forcé à se cacher la race démoniaque, qui, comme un joueur heureux, gagnant au jeu, enlève ses biens à l'impie, — ô hommes, c'est Indra!

« Quand on dit de lui : où est-il? de l'impie qui répond : « il n'est pas » il enlève les biens comme le fait le dé vainqueur; croyez en lui, — ô hommes, c'est Indra!

« Celui qui anime et le riche et le maigre, et le prêtre son chantre qui l'implore, le dieu aux belles œuvres, dieu protecteur à qui joint les pierres pour presser le Soma, — ô hommes, c'est Indra!

« Celui qui a dans sa main les troupeaux de chevaux et de vaches, qui les villes, qui les chars guerriers, celui qui a créé le soleil et l'aurore, celui qui conduit les eaux, — ô hommes, c'est Indra!

« Celui qu'invoquent les deux armées qui se choquent, ennemis des deux parts, triomphant, succombant, que sur le même char où ils se rencontrent dans l'assaut ils invoquent l'un contre l'autre, — ô hommes, c'est Indra.

« Celui qui a découvert Çambara dans les montagnes où il s'était caché quarante années, celui qui a tué le serpent dans

tout le déploiement de sa force, qui l'a fait tomber mort sur Dânu [1], — ô hommes, c'est Indra!

« Celui qui, puissant taureau, armé de sept rayons, a lâché, fait courir les sept rivières, qui foudre en main a foulé aux pieds le Rohina escaladant le ciel, — ô hommes, c'est Indra!

« La terre et le ciel devant lui s'inclinent, à son frémissement les montagnes tremblent; le buveur de Soma, voyez-le, la foudre au bras, la foudre en main, — ô hommes, c'est Indra [2]. »

Mais l'usurpateur ne jouit pas longtemps de son triomphe: en pleine victoire, il est déjà mordu au cœur, frappé de mort par une nouvelle et mystique puissance qui croît à ses côtés, celle de la prière, du sacrifice, du culte, celle du *Brahman*, dont le règne commence à poindre à la fin de la période védique et aujourd'hui dure encore.

Ce qu'Indra a fait dans l'Inde dans une période historique, Perkun et Odin l'ont fait dans une période préhistorique, l'un chez les Lituaniens, l'autre chez les Germains. Perkun et Odin sont l'Indra de ces deux peuples et ont détrôné chez eux le dieu du ciel. Perkun était le dieu du tonnerre chez les Lituaniens païens et l'on reconnaît en lui un frère du *Parjanya* indien, une des formes du dieu d'orage dans la mythologie védique. Ce roi du Panthéon lituanien est un roi de fraîche date : ce qui le prouve, c'est que les Slaves, si étroitement apparentés aux Lituaniens de croyance comme de langue, et qui connaissent aussi le dieu Perkun, ont encore pour dieu suprême le dieu suprême de la vieille religion aryenne, le dieu du ciel.

Même révolution en Germanie, mais dans un passé plus reculé. Le dieu du ciel s'est éclipsé sans laisser de trace : il est remplacé par le dieu de l'atmosphère orageuse, Odin ou Wuotan, le Vâta de l'Inde, le dieu guerrier que l'on entend dans les fracas de la tempête conduire ses bandes échevelées de combattants ou mener à une curée céleste les meutes hurlantes de la chasse sauvage.

(1) Sa mère.
(2) RV. 2. 12.

Ainsi Grecs, Romains Slaves laissaient vaincre leur dieu par un dieu étranger; Germains, Lituaniens, Indous l'abandonnaient d'eux-mêmes pour une création inférieure. Chez un seul peuple il trouva des adorateurs fidèles jusqu'au bout, peu nombreux, mais qui n'ont point laissé entamer leur foi ni par le temps, ni par les hommes. Je veux parler des quelques milliers de Guèbres ou Parsis, qui, dans le grand naufrage politique et religieux de la Perse, fuyant devant le glaive victorieux du prophète, dérobèrent à l'Islam le trésor des vieilles croyances et qui, aujourd'hui encore, en l'an du Christ 1880, dans les temples du feu de Bombay, offrent leurs sacrifices au dieu même que, dans des temps qui échappent à l'histoire, chantaient les ancêtres inconnus de la race Aryenne.

JAMES DARMESTETER.

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

RELIGION ASSYRO-BABYLONIENNE

Vivement sollicitée par la découverte, due au regretté George Smith, des tablettes babyloniennes relatives à la création et au déluge, l'attention du public lettré se porte de plus en plus sur ces textes cunéiformes, hier encore indéchiffrables, qui, grâce aux efforts des Lœwenstern, des Botta, des Saulcy, des Rawlinson, des Hincks et des Oppert, nous ont enfin livré leur secret séculaire. Mais, en raison même de l'importance des questions qu'elle prétend résoudre, questions qui pendant si longtemps ont exercé en vain la sagacité des historiens, des théologiens et des philosophes, l'assyriologie n'a pu triompher complètement jusqu'ici des doutes qu'elle a soulevés tout d'abord. Malgré les ouvrages de vulgarisation de M. J. Ménant [1], malgré les efforts de toute une pléiade de nouveaux adeptes, G. Smith, Norris, Fox Talbot, Sayce, Boscawen, Pinches, etc., en Angleterre; Schrader, Friedrich Delitzsch, Eneberg, Fritz Hommel, Paul Haupt, Hœrning, en Allemagne; Fr. Lenormant, J. Halévy, H. Pognon, A. Amiaud en France, le gros des théologiens et des sémitisants ne s'est point laissé convaincre, et la défiance n'a fait que s'accroître par la querelle des Suméristes ou Accadistes et des *Nihilistes* comme M. Halévy.

Il faut l'avouer, la suspicion en laquelle est encore tenue

(1) Voir surtout son exposé complet du déchiffrement, *Mémoires de l'Acad. des Inscrip.*, savants étrangers, 1re série, t. VII.

l'assyriologie n'est point entièrement gratuite. Le système compliqué de l'écriture cunéiforme, avec ses idéogrammes, ses syllabes multiples et ses polyphones, effraye les imaginations. Les polyphones, surtout, ont semblé être une pure invention autorisant toutes les lectures et donnant libre carrière à toutes les fantaisies des interprètes. Comment admettre que le même caractère puisse se prononcer de quatre ou cinq manières? Et, cela même accordé, quelle raison décisive aura-t-on de choisir telle ou telle prononciation? Les divergences profondes qu'offrent entre elles la plupart des traductions de l'assyrien n'ont-elles pas précisément leur source dans la polyphonie? Et d'ailleurs, sur quelle base reposent les premières interprétations?

Ces objections, hâtons-nous de le dire, tombent d'elles-mêmes devant l'étude des textes. Mais comme il n'est pas loisible à tous d'aborder ces textes, beaucoup de savants préfèrent suspendre leur jugement. C'est à eux que s'adressent ces pages, dans lesquelles je me propose de faire connaître l'état actuel de l'assyriologie et de tracer une ligne de démarcation entre les résultats acquis et ceux qui attendent encore leur solution. Les lecteurs de la *Revue* pourront ainsi se former une opinion compétente sur les travaux dont j'aurai par la suite à les entretenir.

Les inscriptions en caractère cunéiforme sont de plusieurs espèces. On en a recueilli en Perse, en Assyrie et en Babylonie, en Susiane et sur les bords du lac de Van. Je ne cite que pour mémoire celles de Susiane et de Van qui sont rédigées en des idiomes non-sémitiques. Quant aux inscriptions trouvées en Perse et en Mésopotamie, elles se répartissent en trilingues, en bilingues et en unilingues.

Les trilingues ont servi de base au déchiffrement ; elles émanent toutes des Achéménides. Disposées sur trois colonnes, elles présentent du même texte une rédaction perse, une version dite médique [1], et une version assyrienne [2].

(1) Mais qui devrait plutôt s'appeler susienne.
(2) Le dialecte babylonien ne différant que très légèrement du dialecte assyrien, je les confonds sous la dénomination unique d'assyrien.

L'écriture des versions médique et assyrienne est sensiblement la même. Celle de la rédaction perse en diffère beaucoup.

Les inscriptions dites bilingues sont d'origine babylonienne, mais les exemplaires que nous en possédons ne sont que des copies exécutées au VIIe siècle avant notre ère par ordre d'Asurbânabal, le Sardanapale des Grecs. Ces inscriptions offrent deux rédactions d'un même texte, une rédaction assyrienne, et une rédaction dans laquelle la majorité des assyriologues voient avec MM. Oppert et Lenormant une langue, appelée *sumérienne* par M. Oppert et par l'école allemande, *accadienne* par l'école anglaise et par M. Lenormant, mais où M. Halévy retrouve une simple *allographie* hiératique de l'assyrien.

Les inscriptions unilingues, enfin, sont purement assyriennes ou babyloniennes. Un petit nombre, monuments des plus anciennes dynasties, sont rédigées en sumérien, accadien ou hiératique.

Pour ce qui est du contenu, les inscriptions trilingues sont exclusivement historiques. Les inscriptions bilingues ainsi que les inscriptions unilingues se rangent, au contraire, sous les chefs les plus divers : religion, histoire, géographie, astronomie, astrologie, mathématiques, grammaire, lexicographie, mythologie, légendes, sorcellerie, médecine, proverbes. C'est toute la civilisation des Chaldéens que ressuscitent les briques, tablettes de pierre et de métal, cylindres et prismes sur lesquels les Assyriens éternisaient leur pensée. Découvertes par Botta, Oppert, Layard, G. Smith, Rassam, ces inscriptions ont été transportées en Europe et sont conservées principalement au Louvre et au Musée britannique. Un grand nombre déjà ont été publiées en France par Botta et par MM. Oppert et Ménant, en Angleterre, par les soins de Rawlinson, aux frais de la direction du Musée britannique. Le recueil du *British Museum* porte le titre de *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*. Il comprend déjà quatre volumes in-folio d'environ 70 planches chacun,

et un cinquième est en préparation. Plusieurs textes, de nature et d'étendue diverses, ont aussi été communiqués par les assyriologues anglais à l'important recueil connu sous le nom de *Transactions of the Biblical Society*.

Cette énumération fait déjà pressentir de quels secours dispose l'assyriologie. Ce n'est pas sur de courtes inscriptions, se répétant l'une l'autre et ne variant que par quelque nom propre, que travaillent les assyriologues : toute une littérature leur est ouverte. Si, à la vérité, certains monuments nous sont parvenus dans un état de mutilation extrême, la plupart, au contraire, ont admirablement résisté à l'action destructive des âges. Et d'ailleurs on peut espérer compléter ceux dont nous ne possédons que des fragments; car il n'est guère de texte dont les fouilles n'aient mis au jour plusieurs exemplaires. La multiplicité des copies n'a pas peu contribué à l'avancement des études assyriologiques. Il est rare que les scribes n'y aient pas introduit quelque variante. Tel idéogramme est remplacé sur une tablette par son expression phonétique; à tel caractère polyphonique est substituée sa résolution en syllabes simples. La reconstitution de la langue assyrienne n'est donc qu'une question de temps. La lecture en est aujourd'hui assurée. L'interprétation, moins avancée, progresse de jour en jour, et déjà l'on peut prévoir le moment où l'étude de l'assyrien n'offrira guère plus de difficultés que celle de toute autre langue sémitique.

La base du déchiffrement a été fournie par les inscriptions trilingues. De la comparaison des caractères des trois colonnes, Niebuhr, le célèbre voyageur, avait conclu à l'existence de trois versions. Ayant dressé une liste des caractères de la première colonne, qui revenaient souvent, il en avait trouvé 42. Tychsen signala dans cette même colonne l'emploi d'un clou diagonal servant, selon toute probabilité, à séparer les mots. Münter, se fondant sur la direction du plein et du délié dans le clou constitutif des signes cunéiformes, annonça que ces mots devaient se lire de gauche à droite. Il remarqua, en outre, la répétition fréquente

d'un groupe qu'il supposa devoir signifier *roi*. C'est alors que Grotefend, identifiant ces inscriptions avec celles des Achéménides, dont parle Hérodote, et admettant que la première colonne devait contenir le texte perse, chercha à déchiffrer les noms royaux. Deux des plus courtes inscriptions, formées seulement de quelques lignes, lui offrirent, suivis du groupe du roi reconnu par Münter, deux complexes de caractères dans lesquels il vit les noms du père et du fils. Il écarta tout d'abord les noms de Cyrus et de Cambyse, les groupes sur lesquels il opérait ne commençant pas par la même lettre. Artaxerxès ne pouvait non plus entrer en ligne de compte, le premier nom paraissant composé d'un trop petit nombre de lettres. Il ne restait donc que Xerxès et Darius. Les lettres ainsi obtenues se retrouvaient toutes par un heureux hasard dans le groupe du *roi*. Grotefend put ainsi vérifier la parenté du mot, supposé perse, signifiant roi avec le persan moderne *schâh*. Je ferai grâce à nos lecteurs de l'énumération des travaux qui vinrent, dans la suite, confirmer, rectifier et étendre ces premiers résultats. La grammaire comparative, créée par Eugène Burnouf, en venant rattacher l'idiome des Achéménides au sanscrit d'une part et au persan moderne de l'autre, fournit les moyens de traduire avec certitude les plus longues inscriptions perses, dont l'intelligence a été portée à son plus haut degré de perfection par Rawlinson et Oppert, Lassen et Spiegel.

L'ensemble de ces inscriptions faisait connaître quatre-vingt-dix noms propres. C'est par les noms propres que l'on aborda le déchiffrement de la troisième colonne. Dès le début, on se heurta à des difficultés qui pouvaient paraître insurmontables. C'est ainsi que le nom d'Ormuzd, *Ahuramazda*, s'y trouvait écrit de trois façons complètement différentes. Lœwenstern admit donc l'emploi de consonnes homophones. En même temps, on relevait dans cette colonne des caractères isolés correspondant invariablement aux mêmes mots perses, toutes les fois que ceux-ci revenaient au cours d'une inscription. Force fut d'envisager ces caractères comme des

monogrammes ou idéogrammes. Hincks, le premier, débrouilla le chaos des homophones. Il eut l'idée de voir dans ces prétendues variantes orthographiques d'une même consonne, imaginées par Lœwenstern, des caractères syllabiques exprimant l'association d'une consonne et d'une voyelle. Par exemple, au lieu d'admettre que le nom d'Ahuramazda se lût, comme le pensait Lœwenstern,

U-r-m-z-d-a

chaque lettre étant susceptible de revêtir trois formes différentes, il supposa que les scribes, modifiant les voyelles perses, écrivaient tantôt

U-ra-ma-az-da

tantôt

U-ri-mi-iz-da

tantôt enfin

U-ur-mu-uz-da

Cette idée, féconde parce qu'elle était la vérité même, le conduisit à la formule générale du syllabaire, et dès lors le déchiffrement marcha à grands pas. On sut bientôt que le syllabaire comprenait des syllabes simples, comme *pa, ap, ti, it, mu, um* et des syllabes composées, comme *par, sir, vus*. Effectivement, le nom de la Perse, par exemple, figuré par trois signes qu'on lisait *Pa+ar-su*, est quelquefois noté à l'aide de deux signes seulement : *X-su*. Il était clair que *X* devait équivaloir aux deux syllabes *pa+ar* et se prononcer *par*.

Ce point était à peine acquis que de nouvelles difficultés surgirent. Rawlinson, en publiant le texte assyrien de la grande inscription de Bisoutoun fut frappé de constater que le signe *vus* du nom de *Dariyâvus* (Darius) figurait à la suite de la syllabe *Mi* dans le groupe assyrien correspondant au perse *Misir* (Egypte, le *Misraïm* de la Bible). Fallait-il donc croire que *Misir* se disait *Mivus*, en assyrien ; ou devait-on adopter pour le signe *vus* une autre valeur possible *sir?* Evidemment cette dernière hypothèse était la plus plausible. Au surplus

d'autres exemples de polyphonie ne laissaient place à aucun doute. Ainsi le nom des Achéménides *A-ha-ma+an-ni+is-si* (*Ahamanisi*) est souvent orthographié *A-ha-X-X-si*, X représentant un seul et même caractère deux fois répété. Ici, la polyphonie du signe X s'imposait d'elle-même. X équivalait évidemment la première fois à *man*, la seconde fois à *nis*.

Loin de sembler étrange, la polyphonie doit nous apparaître comme une conséquence naturelle et nécessaire de tout système d'écriture primitivement idéographique. Aussi l'égyptien possède-t-il des hiéroglyphes à valeur polyphoninique. Par exemple, une oreille figure en égyptien les idées d'*oreille* et d'*entendre*. « Oreille » se dit *at* ; « entendre » se dit *sam*. L'image de l'oreille exprimera donc en tant qu'idéogramme les idées d'*oreille* et d'*entendre* ; en tant que syllabe, elle aura les valeurs *at* et *sam*[1]. De même, en assyrien, tout signe est tour à tour idéogramme ou syllabe susceptible de plusieurs prononciations. Cette explication si simple ne pouvait venir à l'esprit alors que Rawlinson découvrait le fait brut de la polyphonie assyrienne. Aussi, l'assyriologie tomba-t-elle, de ce jour, dans le plus complet discrédit. Cependant, loin de se décourager, les savants voués à ces études travaillaient à en élargir le domaine. Dès 1849, M. de Saulcy établissait le sémitisme des inscriptions de la troisième colonne. Un an plus tard, Rawlinson publiait une liste de mots dont le sens était assuré par la version perse et qui, pour la forme, se rattachaient sans contestation possible à l'hébreu et aux langues congénères. Enfin, en 1855, Hincks esquissait une théorie de la grammaire.

Il était réservé à M. Oppert de compléter la démonstration. Le premier, à la suite de son expédition en Mésopotamie, il s'attaqua aux textes unilingues et bilingues et publia, dans son grand ouvrage[2], pierre angulaire de l'assyriologie, une foule de textes qu'il transcrivit, analysa et traduisit. Aux mots déjà connus par les inscriptions trilingues, il en ajoutait

(1) Cf. Ménant, *Les Syllabaires cunéiformes*, I, p. 28.
(2) *Expédition scientifique en Mésopotamie*, Paris, 1855, 2 vol. in-4°.

un très grand nombre dont le sens était déduit du contexte ou résultait de la comparaison avec l'hébreu, l'araméen et l'arabe. En même temps, M. Oppert faisait connaître ces *syllabaires* qui, rédigés par les Assyriens eux-mêmes, nous fournissent tout à la fois l'explication des caractères idéographiques de leur écriture ainsi que leur prononciation, simple ou polyphonique, en tant que ces caractères s'emploient phonétiquement. Peu après, M. Oppert donnait au *Journal Asiatique* une grammaire assyrienne, à laquelle on n'a plus ajouté depuis que des observations de détail.

Parvenu à cet endroit de mon exposé, je puis abandonner l'histoire du déchiffrement pour aborder l'examen des résultats obtenus.

Quant à la lecture, les valeurs idéographiques et syllabiques établies par le dépouillement des inscriptions trilingues ont été confirmées par les syllabaires assyriens déjà cités, et qui sont publiés *in extenso* dans le grand recueil du British Museum, dans l'excellent ouvrage de M. Friedrich Delitzsch intitulé *Assyrische Lesestuecke* et, accompagnés d'une transcription, dans le beau travail que M. Lenormant leur a consacré [1]. Ces syllabaires sont à trois et à quatre colonnes. Parmi les syllabaires à trois colonnes, il en est qui, insérant dans la colonne centrale le caractère à expliquer, en fournissent l'expression assyrienne dans la colonne de droite et la valeur syllabique [2] dans la colonne de gauche. En voici un spécimen :

a-na (*an*)	X	*sa-mu-u* (*samû*) « ciel »
di-in-gir (*dingir*)	X	*i-lu* (*ilu*) « dieu »

Ces indications se vérifient très bien dans les textes, où nous voyons l'idéogramme X s'échanger tantôt avec *samû* « ciel », tantôt avec *ilu* « dieu » et, pris phonétiquement, se lire *an*.

(1) *Les Syllabaires cunéiformes*. Paris, Maisonneuve, 1877.

(2) Les valeurs de droite sont dites d'origine sumérienne ou accadienne par tous les assyriologues. M. Halévy, à l'opinion de qui je me rallie, les croit d'origine assyrienne. Voir à ce sujet, *Revue critique*, n. du 31 mai 1880.

D'autres syllabaires à trois colonnes sont réservés pour les signes à valeur polyphonique. La colonne de droite enregistre le *nom* du signe. La colonne de gauche en épelle la prononciation :

ri-i (*ri*)	X	*tallu*
ta-al (*tal*)	X	*tallu*

X a donc deux lectures possibles, *ri* et *tal*. La syllabe *tal*, devenue nom propre et mise au nominatif sous la forme *tallu*, a été choisie pour désigner ce signe.

Les syllabaires à quatre colonnes ne diffèrent des syllabaires à trois colonnes de la première espèce qu'en ce qu'ils y ajoutent l'indication du nom du signe à expliquer.

ni	X	*immu*	*puluhtu* « crainte »
			ramanu « soi-même »
			emuqu « force »
			zumru « corps »

Ce spécimen nous montre que le signe X se lit *ni*, dans des conditions déterminées ; qu'il porte le nom d'*immu* ; et que, pris idéographiquement, il signifie tantôt *crainte*, tantôt *soi-même*, tantôt *force* et tantôt *corps*.

Il existe un moyen auquel j'ai déjà fait allusion de vérifier à chaque pas les valeurs syllabiques enregistrées par ces listes J'ai dit que les inscriptions assyriennes nous ont été conservées en plusieurs exemplaires. Les variantes nombreuses introduites par les scribes dans les copies que nous possédons ont été relevées avec soin ; non-seulement elles confirment de point en point les données des syllabaires, mais encore elles suppléent à leurs lacunes. Je transcrirai, pour en donner une idée, une ligne d'inscription historique :

Sar mu-A-B lâ kan-su-te-su sa nap-har kis-sat matâti i-C-lu.

En variante le caractère A est remplacé par *sa* + *ak*, le caractère B par *mi* + *si*, le caractère C par *be*.

Si nous ne possédions pas ces variantes nous serions fort embarrassés, car le signe A se lit *ris* et *sak*, le signe B a les

valeurs polyphoniques *rit*, *sit*, *lak* et *mis*, le signe C les valeurs *en* et *bel*; mais puisque A est analysé *sa* + *ak*, B, *mi* + *si* et C remplacé par *be*, nous voyons aussitôt que *mu-A-B* doit se lire *mu-sak-mis* et que *i-C-lu* doit se lire *i-bel-lu* ou *ibelu*. La phrase signifie : « roi qui dompte les insoumis et qui gouverne les nations de tous les pays. »

La double rédaction des textes dits bilingues est également très-utile pour fixer la lecture. Soit un idéogramme X, rendu en assyrien phonétique par deux caractères dont l'un a les valeurs *pi* et *tal*, l'autre les valeurs *ur*, *lik*, *tas*.

Si nous savons d'ailleurs que X est l'idéogramme du verbe *alâku* « aller », sa présence dans le cas qui nous occupe, nous avertira que nous devons choisir deux valeurs contenant les radicales *l* et *k* : nous lirons *tal-lik* « tu es allé. »

Ces exemples, en même temps qu'ils nous montrent comment on arrive à la certitude, nous révèlent la cause des erreurs dans lesquels peuvent tomber les assyriologues pour la forme comme pour le sens des mots. Tout d'abord, l'écriture syllabique offre l'inconvénient d'une orthographe capricieuse qui permet d'écrire le même vocable *tal-lik*, *ta-lik*, *ta-li-ik*, *ta-li-ki*. C'est la grammaire qui décide en pareil cas de la forme réelle du mot. Pour ce qui est du sens, il est visible que si un assyriologue ne relève pas fort exactement pour son usage personnel les variantes graphiques de tel ou tel mot, que s'il ne contrôle pas ses lectures à l'aide des idéogrammes des inscriptions à double rédaction, que s'il ne prend pas soin de dépouiller les textes afin de comparer entre eux les passages où figure le même verbe ou le même substantif, que s'il se contente pour trouver le sens d'une racine d'ouvrir un dictionnaire hébreu, arabe ou araméen, il risque fort de commettre à chaque pas les bévues les plus singulières. Or, il faut bien le dire, tout ce travail de dépouillement et de comparaison minutieuse est encore à faire. Le syllabaire et la grammaire sont très avancés. Le dictionnaire n'existe pas. De là ces traductions fantaisistes qui ont tant choqué les savants accoutumés à la discipline sévère des études clas-

siques et orientales. Heureusement l'âge héroïque de l'assyriologie est terminé. De jeunes orientalistes allemands et français s'occupent activement de créer la lexicographie assyrienne et ils apportent à cette tâche une méthode rigoureuse qui aura bientôt triomphé des derniers obstacles. Encore un peu et le dictionnaire sera constitué. Les inscriptions historiques et autres seront reprises, traduites à nouveau et pourront servir de base solide à des travaux d'ensemble.

Dès à présent, les morceaux qui intéressent le plus les lecteurs de la *Revue*, les tablettes de la création et du déluge, la descente d'Astarté aux enfers, les documents relatifs aux dieux et aux génies sont bien compris dans leurs traits géraux [1]. Ils nous laissent entrevoir la source où ont vraisemblablement puisé la plupart des religions et mythologies de l'Asie et même la mythologie grecque. Dans l'état actuel des études, il serait difficile de tracer un résumé systématique des croyances chaldéennes. Contentons-nous d'en donner un aperçu. Les dieux principaux sont Asur, Anu, Bel, Ea, dieu de l'Océan, Sin ou le dieu Lunus, Samas ou le Soleil, Bin ou Rammân ou Barqu, dieu de l'atmosphère et de ses phénomènes, Marduk chef de certains génies mauvais, Nergal, dieu de la mort, Ninib, dieu de la guerre, Istarit ou Istar (Astarté), déesse des rapports sociaux, de l'amour et des combats, Allat, souveraine des enfers [2]. Ces dieux ont pour agents des génies les uns bons, les autres malfaisants. Ces derniers tentèrent jadis, comme les Titans, de détrôner les dieux ; vain-

(1) Voir *George Smith's Chaldæische Genesis* üb. von H. Delitzsch nebst Erlæuterungen und fortgesetzten Forschungen, von Friedrich Delitzsch. Leipzig, Hinrichs, 1876; divers articles de Fox Talbot dans les *Transactions of the Biblical Society*; Oppert, *Fragments de cosmogonie chaldéenne*, ap. Ledrain, Histoire d'Israël. Paris, Lemerre, 1879; François Lenormant, *Les Origines de l'Histoire*. Paris, Maisonneuve, 1880. — Pour la descente d'Istar aux enfers, consulter Schrader, *die Hællenfahrt der Istar*. Giessen, Ricker, 1874; Oppert, *L'immortalité de l'âme chez les Chaldéens*. Paris, Maisonneuve, 1875. — Pour les documents religieux, voir principalement les *Études accadiennes* de François Lenormant (Paris, Maisonneuve) et J. Halévy, *Documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie* 1er fascicule (Paris, chez l'auteur).

(2) Pour la filiation de ces dieux voir Lenormant, *Les Origines de l'Histoire*, en appendice.

cus, ils ne servent plus qu'à tourmenter les hommes, dans le corps desquels ils pénètrent. Toutes les maladies leur sont attribuées et la médecine, dont beaucoup de tablettes nous communiquent les recettes, enseigne les moyens de les expulser. Les sorciers et sorcières jouent aussi un rôle considérable chez les Babyloniens. Plusieurs fragments traitent de leurs maléfices et prescrivent des formules pour les écarter. La notion du paradis n'a pas encore été retrouvée; en revanche le Tartare est décrit dans la légende de la descente d'Istar aux enfers, à la recherche de son époux. Les ombres, dépouillées de leurs vêtements, ont la poussière pour toute nourriture et vivent dans les ténèbres — idées manifestement empruntées à la situation des morts dans leur tombeau. Ces ombres vivent pourtant, car Astarté, que le portier du Tartare se refusait à y laisser pénétrer, le menace de briser les verroux et de laisser échapper les *morts*. Sept portes les séparent du monde des vivants.

Les rapprochements que l'on pourrait établir entre ces croyances et les mythologies grecque et parsie s'offrent d'eux-mêmes à l'esprit. L'analogie du récit de la création et du déluge avec celui de la Bible n'est pas moins frappante. Aussi, depuis la publication de la découverte de Smith, la Genèse chaldéenne a-t-elle été l'objet de plusieurs travaux. Le plus récent, qui embrasse tous les précédents, mérite surtout de fixer notre attention.

Le nouveau volume de M. Lenormant, *Les Origines de l'Histoire* [1], se divise en deux parties. Il débute par une traduction des douze premiers chapitres de la Genèse biblique. Puis vient, en huit chapitres, une étude comparative du récit biblique et des traditions parallèles chez tous les peuples. En appendice sont donnés : les récits cosmogoniques des Chaldéo-Babyloniens et des Phéniciens; les révélations divines antédiluviennes chez les Chaldéens; les textes classiques sur le système astronomique des Chaldéens; les tableaux du calendrier chaldéo-babylonien et des autres

(1) 630 pages.

calendriers sémitiques; enfin le récit chaldéen ou babylonien du déluge en transcription et traduction interlinéaire.

Bien qu'il en ait résumé tous les éléments, M. Lenormant ne consacre pas de chapitre spécial à la comparaison du récit biblique de la création du monde et des animaux avec ceux des cosmogonies chaldéenne et phénicienne. Il y avait pourtant là matière à de curieuses indications. La Genèse débute par ces mots : « Au commencement Elohîm façonna les cieux et la terre; or, la terre était *tohu* et *bohu;* les ténèbres régnaient sur le *tehom* (variante de *tohu*), et le souffle d'Elohîm se mouvait sur les eaux. » Plus loin, nous voyons qu'Elohîm sépare ces eaux en eaux célestes et en eaux terrestres. Cette rédaction, quoiqu'un peu confuse, nous montre la terre amalgamée en quelque sorte avec le ciel et avec les eaux, le tout formant un *tehôm*, avant qu'Elohîm n'intervînt pour séparer le ciel de la terre et les eaux des eaux. Or la cosmogonie chaldéenne ne concorde avec la Bible que sur trois points : l'existence d'un chaos (*mummu*), celle de *tiâmat* = *tehôm* et peut-être la séparation des eaux. Il n'y est question ni des ténèbres, ni du souffle, ni de *bohu*, données qui se retrouvent, par contre, dans la cosmogonie phénicienne[1]. Il est vrai que M. Lenormant ne fait pas jouer au *mummu* le rôle que je lui attribue et qu'il comprend autrement que moi le verset babylonien relatif à la séparation des eaux. Voici sa traduction littérale des six premiers versets :

1. Au temps où en haut non nommé le ciel,
2. en bas la terre de nom non appelée,
3. l'abîme (*apsu*) aussi sans limites fut leur générateur,
4. le chaos de la mer, celle qui enfanta leur totalité.
5. Leurs eaux en un confluaient ensemble, et
6. un troupeau non était parqué, une plante non avait poussé.

Le texte du verset 4 est *mummu tiâmat muallidat gimrisun*. M. Lenormant fait de *mummu tiâmat* une expression composée qu'il rend par le chaos de la mer.

(1) *Bâhû* y est représentée comme une déesse. On peut se demander si cette forme *bâhû* ne dériverait pas, par corruption, du *mummu* babylonien.

Mais nous savons par Damascius que les Babyloniens admettaient, à l'origine du monde, un principe mâle *Apasôn* (*Apsu*) et un principe femelle *Tauthè* (*Tiâmat*), de l'union desquels était né un fils unique, *Moymis* (*Mummu*). Ceci nous prouve que le mot *mummu* doit être le régime de *Tiâmat muallidat*[1]; et comme *leur totalité* se rapporte, dans ce cas, à *mummu*, il en faut induire que *mummu* est un collectif désignant vraisemblablement le chaos formé du ciel, de la terre et des eaux. Au surplus *Tiâmat*, qui, en assyrien, est bien aussi le nom de la mer, nous est dépeinte dans les fragments suivants comme une sorte de monstre armé de pied en cap, que Marduk (Mérodach) combat et tue. Ici, *Tiâmat* est donc une personnification, et la traduction de *mer* lui convient d'autant moins qu'avant la séparation des eaux, il ne peut être question d'une mer proprement dite. Pour ce ce qui est du verset 5, M. Lenormant a pris l'adverbe *istenis* au sens de *en un* et il a rendu le verbe extrêmement rare, *ihiqû* par *confluaient ensemble*. J'ai démontré[2] qu'*istenis* ne signifie pas *en un*, mais *violemment*, et il en résulte que le verbe *ihiqû* doit marquer une action violente. Je traduis donc ainsi les six premiers versets :

1. Alors qu'en haut le ciel n'était pas encore nommé,
2. Qu'en bas la terre ne portait pas encore de nom,
3. Alors[3] *Apsu*, l'abîme non ouvert[4] fut leur générateur,
4. *Mummu* (les chaos), ce fut *Tiâmat* qui enfanta leur totalité.
5. Ils (*Apsu* et *Tiâmat*) séparèrent violemment leurs eaux (des chaos). [Mais
6. Aucun troupeau n'était encore rassemblé[5], aucune plante poussée.

Les tablettes suivantes, jusqu'à la cinquième, sont trop mutilées pour qu'on en puisse rien tirer de précis. La cinquième contient le récit de la fixation de l'année, des mois,

(1) Dans une communication faite à l'Académie des Inscriptions, M. Halévy avait déjà émis cette opinion.
(2) *Notes sur quelques termes assyriens*, § 6. Voir le t. IV, 3e fasc. des *Mémoires de la société de Linguistique*.
(3) C'est ainsi que doit se rendre le *ua*, comme le prouve une construction analogue des versets 7 et 9.
(4) *La patû*, ne peut signifier « sans limites. »
(5) Voir mes *Notes de lexicographie assyrienne*, § 49.

du cours du soleil et de la lune. Le sens général des premiers versets est parfaitement clair [1]; la traduction des derniers (13-24) est provisoire.

La septième tablette (la sixième manque) se compose de quelques lignes mutilées suffisantes, toutefois, pour établir qu'il s'agit de la création des animaux, et qu'elle est attribuée non pas à un Dieu particulier mais à l'ensemble des dieux (*ilâni ina puhrisunu*), expression qui rappelle singulièrement le pluriel *Elohim* de la Genèse. Malheureusement, la tablette qui relatait la création de l'homme n'est pas entre nos mains. M. Lenormant croit trouver, au verset 9 de la septième, une allusion à Adam et à Ève dans trois caractères se composant du chiffre 2 et des syllabes *su-ha* que l'auteur complète en *suhabu*, ce qui pourrait signifier « associés. » Cette hypothèse est fort ingénieuse, mais ce n'est qu'une hypothèse. Au surplus, une autre tablette, citée par M. Lenormant (p. 45) dit que l'humanité tout entière [2] a été créée par un seul dieu et non par plusieurs. Il n'est donc guère probable que la septième tablette, consacrée à l'œuvre des dieux réunis, mentionne le premier homme. Les documents babyloniens nous faisant défaut sur ce point, le chapitre premier de M. Lenormant, dans lequel il étudie la création de l'homme, est nécessairement fort court. L'auteur, rapprochant du récit biblique les données éparses dans Bérose, dans les textes assyriens et dans les mythologies anciennes, n'en arrive pas moins à cette conclusion que les Chaldéens, comme les Juifs, faisaient naître le premier être humain du limon de la terre. Ce pre-

(1) Sur quelques points je ne suis pas d'accord avec M. Lenormant. Verset 1, *ubassim* est simplement « j'établis. » (Voir *Revue critique*, no 3, 1880). *Ina menati*, Lire *ina išten* « en un, en tout. » — Vers. 2, *yutarsunu*, lecture douteuse. M. Oppert a lu *tamsilsunu*, ce qui est préférable. — Vers. 6, lisez *usarsid* « il dressa, établit. » — Vers. 7, *la equ manama* signifie « aucune faute. » Sur *egu* « faute, » voir Rawlinson, II, pl. 20, l. 50. — Vers. 9, *ina siti kilalan* « de tous les côtés. » Sur *kilalan*, *kilalin*, cf. *Doursark.*, p. 15, *sarrut matati kilalan* « la royauté de tous les pays ; » Hamurabi, p. 49, *Kisadisa kilalin* « l'une et l'autre des rives; » *Ass.*, éd. Smith, p. 34, *kilalsun* « chacun d'eux. » — Vers. 11, *ina kabaltian* « au milieu. »

(2) Comprenez ainsi les mots *ana padisunu*. *Ana pad* est synonyme de l'expression bien connue *ana pad gimri*. M. Lenormant a traduit « pour leur être soumis (aux dieux). » M. Oppert « pour leur faire contre-poids. »

mier être, pense-t-il, était formé d'un homme et d'une femme soudés ensemble. Le créateur prit une moitié, *un côté* (c'est ainsi que M. Lenormant interprète aussi dans la Bible le mot *sélâ* « côté ») de cet androgyne et en fit la femme. La croyance avestique, italiote, germanique et scandinave d'après laquelle l'androgyne serait sorti d'un tronc d'arbre, paraît confondre le mythe de la création avec celui de l'arbre de la vie.

George Smith, dans sa traduction si imparfaite des tablettes babyloniennes de la création, retrouvait la notion du péché originel. En cela, il se faisait illusion, comme l'ont indiqué MM. Friedrich Delitzsch et Oppert. Le fragment sur la nature duquel Smith s'était mépris est une sorte d'hymne au dieu qui a créé l'homme, dieu dont un des noms paraît être Nibir. Malgré ce silence, dit M. Lenormant, le parallélisme des traditions chaldéennes et hébraïques sur les autres points, doit nous faire soupçonner qu'ici encore elles concordaient. Les monuments figurés nous représentent l'arbre de la vie gardé par des génies. C'est là une forte présomption en faveur de l'existence, chez les Chaldéens, d'une légende de la chûte. Il en est un qui nous montre un homme et une femme assis face à face, des deux côtés d'un arbre aux rameaux étendus, d'où pendent deux gros fruits, vers lesquels chacun de ces personnages étend la main. De même que Smith, M. Lenormant voit dans cette scène la tentation, et ce qui confirme apparemment cette interprétation, c'est, ajoute M. Lenormant, que derrière la femme se dresse un serpent. Il n'est pas revenu à M. Lenormant que M. Ménant, après nouvel examen de l'original, a réduit ce serpent à n'être qu'une simple cassure. Cette circonstance n'enlève rien d'ailleurs à la signification de la scène précédemment décrite, et il est constant, d'autre part, que le serpent joue un rôle important dans la mythologie chaldéenne.

Le chapitre suivant traite des chérubins et du glaive tournoyant. M. Lenormant admet avec raison l'opinion qui voit dans les *Kerûbîm* un souvenir de ces taureaux ailés qui, les

textes assyriens en font foi, avaient pour mission de garder les palais et d'en écarter les méchants et les maléfices[1]. On sait d'ailleurs, et M. Lenormant le fait observer, que, dans la Bible même, le mot *kerûb* est synonyme de *sûr* « taureau. » Quant au glaive tournoyant, l'auteur, entrant dans les vues d'Obry, l'identifie avec le disque aux bords tranchants connu en Sanscrit sous le nom de *cakra*. Cette arme divine n'est pas exclusivement indienne comme le croyait Obry. M. Lenormant en signale une description dans un hymne assyrien.

Si court qu'il soit, ce résumé des trois premiers chapitres du livre de M. Lenormant suffit à en faire ressortir l'intérêt. Assurément tout n'y est pas neuf, et l'auteur a largement profité des travaux de Frantz et de Friedrich Delitzsch, de Schrader, de Goldziher, d'Obry et de bien d'autres. Mais c'est précisément l'abondance de ces informations et l'habileté avec laquelle il a su les mettre en œuvre qui assurent au livre de M. Lenormant un succès légitime. Les chapitres consacrés à la légende du fratricide, aux généalogies proprement dites, Schethites et Qaïnites, patriarches antédiluviens, ne sont pas moins attachants. L'auteur y a très judicieusement tiré parti de certaines données astronomiques babyloniennes.

La dernière question qu'il aborde est celle du déluge. Après avoir analysé tous les récits connus de ce cataclysme, l'auteur les rattache à une légende primitive dont le récit chaldéen serait la rédaction la plus ancienne.

La narration du déluge, telle que l'ont conservée les tablettes du Musée Britannique, est très développée. En voici

(1) Le passage relatif à ces colosses a été traduit peu exactement (p. 114) : « dans ce palais, que le génie propice, gardien des pas de ma royauté, qui réjouit ma majesté, perpétue sa présence à toujours et jamais ses bras (de la majesté du roi) ne perdront leur force. » Il faut ainsi comprendre (voir mes *Notes de lex. ass.*, § 47) : « dans ce palais, les *sêdi* et les *lamassi* (noms des colosses ailés) propices, gardiens de ma promenade royale et réjouissant mon cœur, qu'ils veillent à jamais et qu'ils ne quittent jamais ses côtés (du palais). — Le passage suivant doit être ainsi modifié : « Je fis fabriquer en cyprès, dont l'odeur est bonne, des battants de porte garnis d'argent et d'airain et je les fis placer dans les (orifices des) portes. Je fis dresser à droite et à gauche (de ces portes) des *sêdi* et des *lamassi* de pierre qui sont placés là pour repousser (littéralement : qui conformément à leur installation repoussent) le méchant, etc. »

la mise en scène. Le héros Istubar [1], l'exterminateur des monstres, dont les travaux et les aventures rappellent invinciblement les douze travaux d'Hercule, accablé par la vieillesse et la maladie, s'abandonne au désespoir. Son serviteur lui conseille de se rendre au confluent des deux fleuves, où réside Hasisadra, qui, immortel lui-même, connaît le secret de l'immortalité et peut le délivrer de tous ses maux. Istubar se met en route, arrive chez Hasisadra et lui demande comment il a pu devenir immortel. Hasisadra, le Xisuthros des Grecs, lui apprend que Bel ayant résolu de détruire l'humanité par un déluge, Ea, le dieu de la mer, l'en avertit par un songe et lui enjoint de construire un vaisseau dans lequel il fera monter sa famille, ses serviteurs et tout ce qu'il pourra réunir d'hommes et d'animaux. Hasisadra obéit. Le déluge sévit pendant six jours et six nuits. Le septième jour, le vaisseau s'arrête sur la montagne de Nisir. Hasisadra lâche successivement une colombe et une hirondelle, qui, ne trouvant pas d'endroit où se poser, reviennent, puis un corbeau, qui ne revient pas. Alors, Hasisadra sort du vaisseau, dresse un autel et sacrifie aux dieux. Bel, à la vue du vaisseau, entre dans une violente colère et veut exterminer les derniers survivants de l'humanité. Mais, cédant aux prières des dieux, il fait grâce à Hasisadra, lui accorde la vie éternelle et l'établit à l'embouchure des fleuves. Ce récit terminé, Hasisadra plonge Istubar dans les eaux du fleuve et lui rend santé et jeunesse.

Il est curieux de retrouver quelques échos de ce récit dans la légende musulmane d'Alexandre le Grand ainsi que dans l'histoire coranique de Moïse et du prophète Khizr. Ce rapprochement ayant échappé à M. Lenormant, je le lui signale. D'après le Coran (chap. XVIII, vers. 59 et suivants), Moïse dit à son serviteur : « Je ne cesserai de marcher jusqu'à ce que je sois parvenu au confluent des deux fleuves. » Parvenu au confluent des deux fleuves, Moïse y trouve un homme, avec

(1) Ce nom n'est que provisoire, la vraie lecture en étant encore inconnue. M. Hommel croit po rictivo uransorire Nemrod.

lequel il a diverses aventures, et que tous les commentateurs arabes identifient à Khizr. Or, ce Khizr est précisément le prophète immortel qui, dans la légende d'Alexandre, conduit le héros à la source de l'eau de la vie. L'analogie est si frappante qu'il est inutile d'insister davantage. J'ajouterai seulement que le mot Khizr lui-même n'est rien autre qu'une contraction de la forme grecque Xisuthros.

J'aurais bien des observations à adresser à M. Lenormant à propos de sa traduction du déluge : leur place est ailleurs. Je devrais aussi m'occuper de la grosse question de l'accadien ou sumérien. Mais je me contenterai aujourd'hui de renvoyer nos lecteurs à un article de la *Revue critique*[1] où, exposant en détail la théorie de M. Lenormant relative à l'origine touranienne de la civilisation chaldéenne ainsi que celle, tout opposée, de M. Halévy, j'opte pour la dernière.

Et maintenant quelle conclusion tirer du livre de M. Lenormant? L'auteur, partisan de l'unité primordiale des races, est d'avis que les traditions diverses qu'il passe en revue reposent sur un fonds commun de croyances antérieur à la séparation des peuples. D'autres penseront, au contraire, que les Chaldéens sont les premiers auteurs de ces récits. Une critique approfondie pourrait seule trancher cette question : dans l'état actuel de la science, elle serait prématurée.

STANISLAS GUYARD.

(1) N° 22 de 1880. (On en trouvera le résumé dans le *Dépouillement des périodiques* du présent numéro. *Réd.*)

BULLETIN CRITIQUE

DES

RELIGIONS DE LA CHINE

Nous ne saurions mieux commencer ce bulletin, qui devra annoncer périodiquement les travaux destinés à élucider les points encore obscurs des religions de la Chine, que par un exposé succinct des doctrines religieuses et philosophiques du Céleste Empire. Tout en traçant ce tableau qui pourra servir d'introduction historique à l'étude de ces religions, nous parlerons des publications déjà faites et indiquerons les lacunes trop nombreuses qui restent à combler. Nous n'aurons pas la place nécessaire pour entrer dans le détail des questions et nous croyons d'ailleurs être davantage dans l'esprit de cette *Revue* en faisant de cette introduction un aperçu historique accompagné de nombreux renseignements bibliographiques plutôt qu'une discussion de doctrines ou de systèmes.

Les travaux sur l'ensemble des religions de la Chine ne manquent pas : Kircher, dans sa *Chine illustrée*, Bernard Picart, dans ses *Cérémonies et Coutumes religieuses*, Grosier, dans sa *Description de la Chine*, et tout dernièrement M. Samuel Johnson, dans ses *Oriental Religions* [1] leur ont consacré des chapitres : Hager a osé livrer à l'impression son *Panthéon chinois* [2]; le Dr. J. H. Plath a étudié la religion

(1) Oriental Religions and their Relation to Universal Religion. Boston, James Osgood, 1877, 2 vol. in-8.

(2) Panthéon chinois, ou Parallèle entre le culte religieux des Grecs et celui des Chinois ; avec de nouvelles preuves que la Chine a été connue des Grecs et que les Sères des auteurs classiques ont été des Chinois. Paris, Didot, 1806, in-4.

des anciens Chinois [1]; l'*Asiatic Journal* [2] et la *Revue des Deux-Mondes* [3], ont donné des articles intéressants; et M. Vassilief a fait paraître un volume en russe à Saint-Pétersbourg en 1873 [4]; toutefois le seul livre qui puisse avoir droit au nom de *Manuel* est celui du Dr. Edkins. Publié d'abord dans le *Beacon*, puis en volume en 1859 chez Routledge [5] il a été augmenté et réimprimé chez Trübner il y a deux ans sous le titre de *Religion in China* [6]. Ce n'est qu'une œuvre provisoire, ne pouvant en aucune façon prétendre à une première place et n'ayant que le mérite d'articles qui, pris séparément, offrent de l'intérêt mais manquent de cette cohésion, de cette unité de plan nécessaire à un ouvrage d'un seul jet. Il y a place, il y a même demande pour une histoire générale des religions de la Chine.

A la question : quelles sont les religions de la Chine ? il est d'usage de répondre : elles sont au nombre de trois : le *Jou kiao* ou doctrine de Confucius, le *Tao kiao* ou doctrine de Lao tseu, le *Fo kiao* ou doctrine de Bouddha ; c'est exact, et cependant il serait plus juste de dire que la croyance religieuse d'un Chinois pris en général, quelle que soit celle des trois doctrines à laquelle il appartienne, est basée sur le *Culte des Ancêtres* qui a son origine dans les préceptes de Confucius, et sur le *Foung choué*, mélange de superstitions grossières, dont une étude incomplète des phénomènes de la nature est la source et des pratiques dénuées de sens commun le résultat. Nous parlerons successivement des trois religions de la Chine, puis nous marquerons la place qu'oc-

(1) Die Religion und der Cultus der alten Chinesen. Abt. I. Die Religion der alten Chinesen, mit 23 lith. Tafeln. München, 1862, in-4. — Abt. II. Der Cultus der alten Chinesen. München, 1863, in-4. — Chinesische Texte. 1864.

(2) On the three principal religions in China. IX, 1832, pp. 302/316.

(3) Théodore Pavie : Les trois religions de la Chine, leur antagonisme, leur développement et leur influence. 1er février 1845.

(4) Les Religions en Chine.

(5) The Religious condition of the Chinese : with observations on the prospects of Christian conversion among that People. London, Routledge, 1859, in-16.

(6) Religion in China : containing a Brief Account of the Three Religions of the Chinese : with observations on the prospects of Christian conversion among that people. Second Edition. London, Trübner, 1878, in-8.

cupent le *Culte des Ancêtres* et le *Foung choué* dans l'ensemble des doctrines de ce vaste empire.

Le *Jou kiao* est la doctrine enseignée par les maximes et les préceptes renfermés dans les ouvrages de Confucius, de ses disciples et de ses commentateurs. Elle est contenue, dans les livres canoniques dits *King*. Les grands *King* ou livres canoniques du premier ordre sont au nombre de cinq : l'*Y king* ou livre des Changements, le *Chou king* ou livre d'Histoire, le *Chi king* ou livre des Odes, le *Li ki* ou Mémorial des Rites, et enfin le *Tchun tsieou* ou Annales de la Principauté de Lou ; les petits *King* ou livres canoniques du second ordre comprennent 1° les *Se chou* ou Quatre Livres embrassant le *Ta hio* ou *Grande Étude*, le *Tchoung young* ou *Invariable Milieu*, le *Lun yu* ou livre des Sentences et le livre de *Meng tseu* (Mencius) ; 2° les deux rituels *Y li* et *Tcheou li* ; 3° le *Hiao king* ou *Livre de la Piété filiale* ; 4° les trois anciens commentateurs du *Tchun tsieou* ; et 5° le dictionnaire *Eul ya*.

Ces livres ont été examinés, étudiés, traduits, commentés de façon à nous en donner une idée suffisante. Le docteur Legge a attaché son nom à l'étude des livres canoniques de la Chine : Ses *Chinese Classics*[1], dont le premier volume parut en 1861 à Hong-Kong, lui ont valu le prix Stanislas Julien à l'Institut ; ce vaste travail n'est pas encore terminé, mais il est assez avancé pour qu'il nous soit permis d'espérer de le voir un jour complété : il comprend déjà les Quatre Livres, le Chou king, le Chi king, le Tchun tsieou, et tout dernièrement le traducteur a donné le Hiao king, mais sans texte chinois, dans la série des *Sacred Books of the East* éditée par Max-Müller[2]. Avant le Dr. Legge, les Pères de Prémare[3] et Régis[4], le Rev. C. Gützlaff[5] avaient fait, les premiers surtout, des recherches approfondies sur les King. Le

(1) The Chinese Classics : with a translation, critical and exegetical Notes. Prolegomena and copious indexes. In seven volumes. Hongkong, 1861-1872

(2) The Sacred Books of the East translated by various Oriental Scholars. Vol. III. Oxford, 1879, in-8.

(3) Essai d'introduction préliminaire à l'intelligence des Kings. Ms. Bib. nat., Fr. 12,209.

(4) Du Halde, *Description*, II, pp. 286,384.

(5) *Chinese Repository*, III, Juillet 1834.

Père Ganbil [1] et après lui le Dr. Medhurst avaient traduit le Chou king[2]. Le Chi king a eu le P. de la Charme [3] et récemment M. V. v. Strauss [4] pour traducteurs. Callery[5] a donné une version française du *Li ki* qui n'est pas définitive. Quant aux *Se chou*, depuis les traductions du Kiangsi [6], de Canton et de Goa [7] et celles du Père Noël [8], nous avons eu celles de Collie [9] en anglais, de Pauthier [10] en français, et du Père Zottoli [11] en latin, sans compter les traductions spéciales du *Tahio* par Morrison [12], Hillier [13], Plaenckner [14], du *Tchoung young* par Abel Rémusat [15] et ce même Plaenckner [16], du *Lun yu* par Marshman [17] et Schott [18], de *Mencius* par Stanislas Julien [19]. Enfin Biot a traduit le *Tcheou li* [20] en français.

(1) A Paris, 1770, in-4.

(2) Ancient China. The Shoo King or the Historical Classic... Shanghae, 1846, in-8.

(3) Confucii Chi-king sive Liber Carminum. Ex latina P. Lacharme interpretatione edidit Julius Mohl. Stuttgartiae et Tubingae, 1830, in-8. — M. Mohl donna ensuite : Y king antiquissimus Sinarum liber quem ex latina interpretatione P. Regis aliorumque ex Soc. Jesu P. P. Edidit Julius Mohl. Stuttgartiæ et Tubingae 1834-1839. 2 vol. in-8. — L'Y king a été traduit en anglais par le Rév. T. Mac Clatchie, Shanghae, 1876, in-8.

(4) Schi-king. Das kanonische Liederbuch der Chinesen. Heidelberg, 1880, in-8.

(5) Li ki ou Memorial des Rites, traduit pour la première fois du chinois, et accompagné de notes, de commentaires et du texte original. Turin, 1853, in-4.

(6) Sapientia Sinica exponente P. Ignatio a Costa Lusitano Soc. Jes. à P. Prospero Intorcetta Siculo ejusd. Soc. orbi proposita. Kiancham, 1662.

(7) Sinarum Scientia Politico-moralis (Voir notre *Bib. Sinica*, col. 653).

(8) Sinensis imperii Libri classici Sex... Pragæ, 1711, in-4. — En français, Paris, 1783-1786, 7 vol. in-18.

(9) The Chinese Classical work commonly called the Four Books... Malacca, 1828, in-8.

(10) *Livres sacrés de l'Orient.* Paris, Didot, 1841 ; souvent réimprimés.

(11) *Cursus litteraturæ sinicæ*, II.

(12) Dans les *Horæ sinicæ*. London, 1812 et 1817.

(13) *Transactions China Branch Roy. As. Society*, Part. III, art. II.

(14) Leipzig, 1874, in-8.

(15) L'*Invariable Milieu*... Paris, 1817, in-4.

(16) Leipzig, 1878, in-8.

(17) The Works of Confucius... Serampore, 1807, in-4.

(18) Werke des tschinesischen Weisen Kung fu dsu und seiner Schüler. Halle et Berlin, 1826-1832, 2 vol. in-8.

(19) Meng tseu vel Mencium inter Sinenses Philosophos, ingenio, doctrina, nominisque claritate Confucio proximum, edidit latina interpretatione, ad interpretationem Tartaricam utramque recensita, instruxit, et perpetuo commentario, e sinicis deprompto, illustravit Stanislaus Julien. Lut. Par., 1824-1829. 2 vol. in-8, et 1 vol. de texte.

(20) Le Tcheouli ou Rites des Tcheou, traduit pour la première fois du chinois.... Paris, I. N. 1851, 2 vol. in-8 et table.

Mais l'ensemble de ces livres est loin de comprendre tout ce qui est relatif au *Jou kiao*; le mot même inventé au douzième siècle de notre ère sert moins à désigner l'école de Confucius que celle de Tchou hi qui vivait à cette époque; faire l'étude du Joukiao en particulier et des religions de la Chine en général revient à analyser les doctrines philosophiques de cet empire. Jamais champ plus vaste n'a été offert aux savants : tous les systèmes ont existé en Chine il y a plusieurs siècles, et il est impossible dans ce bulletin d'essayer, je ne dirai pas d'exposer chacun de ces systèmes, mais même d'en donner un rapide aperçu. Le plus hardi de ceux qui ont voulu esquisser un tableau général de la philosophie chinoise, que dis-je, le plus hardi? le seul, le Dr. Eitel s'est borné à donner une liste des principaux philosophes avec l'indication sommaire de leurs idées [1]. Le Rev. E. Faber a commencé une série d'études plus spéciales : après avoir exposé d'une façon intéressante les doctrines de Confucius [2], il a traité de Me ti [3], l'apôtre de l'amour universel dont avait déjà parlé le Dr. Edkins [4], du sceptique Taoiste Li tseu [5], et de Tchouang tseu également taoiste, adversaire de Mencius. L'éclectique Han yu qui procède au contraire de Mencius a été l'objet de mémoires de M. Watters [6] et du Rev. J. Chalmers [7]. Le chanoine Mac Clatchie a choisi le plus grand de tous : Tchou hi [8]; mais une

(1) Outlines of a History of Chinese Philosophy. (*Trav. du Congrès des Orientalistes*, Saint-Pétersbourg).

(2) A Systematical digest of the doctrines of Confucius, according to the Analects, Great Learning and Doctrine of the Mean... Hongkong, 1875, gr. in-8.

(3) Die Grundgedanken des alten chinesischen Socialismus oder die Lehre des Philosophen Micius... Elberfeld, 1877, in-8.

(4) *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, No. II, May 1859.

(5) Der Naturalismus bei den alten Chinesen, sowohl nach der Seite des Pantheismus als des Sensualismus oder die sammtlichen werke des Philosophen Licius... Elberfeld, 1877, in-8. L'étude sur Tchouang tseu n'a pas encore paru.

(6) *Journal N. C. B. Roy. As. Society*, No. VII, 1871-1872, pp. 165/181.

(7) *China Review*, I, pp. 275/288, 339/347.

(8) Confucian Cosmogony. — A translation of section Forty-Nine of the Complete works of the Philosopher Choo Foo-tze, with explanatory Notes. Shanghai, 1874, in-8.

imagination dévergondée, parfois morbide [1], une érudition superficielle, un manque de jugement et de critique ont malheureusement enlevé aux travaux de ce sinologue la plus grande partie de leur valeur et les ont fait sévèrement traiter dans la *China Review* [2].

Confucius n'a rien inventé ; Confucius est un éditeur, mais un éditeur qui en réunissant des documents épars, en donnant à la tradition la forme tangible du livre, a mérité d'être considéré comme un fondateur. Il n'a rien d'une divinité, voire d'un apôtre; rien de surnaturel, rien de mythologique dans celui qu'on appelle le Sage; autour de son nom rien de mystérieux ; la légende n'a pu s'en emparer : il est resté exclusivement un personnage d'histoire : rien de creux dans sa philosophie, rien de chimérique ; génie essentiellement pratique il ne se perd pas dans de vagues théories, sa doctrine est un système de morale plutôt qu'une religion et elle enseigne les devoirs de l'homme vis-à-vis de son semblable.

Tout autre est Lao tseu qui s'élève à des hauteurs inaccessibles à Confucius et dont le spiritualisme est incompréhensible pour ce dernier. Confucius est humain, vivant, pratique ; Lao tseu se perd dans de profondes méditations sur les besoins de l'âme : il ramène la création à un premier principe existant par lui-même, se développant lui-même, source de toutes choses; il faut se débarrasser de tous soucis du monde, se renfermer en soi-même. Sa doctrine est contenue dans le *Tao te king* que nous ont fait connaître MM. Stanislas Julien [3] par une version française, MM. R. Plaenckner [4] et V. v. Strauss [5] par des traductions allemandes, M. Chalmers par une traduction anglaise [6]. Mais lorsque les idées de Lao tseu doivent être mises en pratique, sa philosophie pure,

(1) Phallic worship. (*China-Review*, IV, pp. 237/261).
(2) *China-Review*, vol. III et IV.
(3) Le livre de la Voie et de la Vertu... Paris, 1842, in-8.
(4) Lao-tse Tao-Te-king. Der Weg zur Tugend. Leipzig, 1870, in-8.
(5) Lao-tse Tao-Te-king. Leipzig, 1870, in-8.
(6) The Speculations on Metaphysics, Polity, and Morality, of the old Philosopher Lau-tsze, London, Trübner, 1868, in-8.

élevée se perd, ses disciples tombant dans la superstition la plus crasse, se livrent à l'alchimie et à l'astrologie jusqu'au jour où ils se plongent dans l'idolâtrie. A. Rémusat [1], Pauthier [2], M. Watters [3] ont donné des mémoires importants sur la doctrine du Tao.

Il est, chez les gens qui n'approfondissent pas les questions et jugent témérairement des choses d'après les manuels de faiseurs de livres, ou les récits de voyageurs superficiels, de commun parler de dire que de toutes les nations, la chinoise est la plus stable dans ses institutions, la moins changeante dans ses mœurs et ses coutumes. Rien de plus faux assurément. Aucun pays n'a été en proie à plus de révolutions et n'a subi plus de bouleversements dans son gouvernement ; il a fait en politique l'expérience de tous les systèmes : depuis le socialisme jusqu'à la tyrannie ; il a connu toutes les doctrines philosophiques ; ses mœurs et ses coutumes ont été profondément altérées : il a accepté, par exemple, il y a deux siècles seulement, du conquérant mandchou l'usage qu'ont ses habitants de porter à la partie postérieure de la tête leurs cheveux réunis en une longue tresse qui descend le long du dos, formant ainsi un appendice caudal qui pour nous occidentaux est éminemment chinois quoiqu'il soit en réalité d'importation étrangère. Si j'avais cependant un exemple à citer de la facilité avec laquelle le Chinois, non-seulement adopte, mais encore s'assimile un élément étranger, je citerais sans hésitation la rapidité avec laquelle le Bouddhisme, religion indienne, s'est répandu dans le Céleste Empire et s'y est fermement implanté.

Dès le IIIe siècle avant notre ère des pèlerins bouddhistes pénètrent en Chine, mais ils n'y font que peu de progrès et leurs partisans semblent préférer la masse des superstitions du Taosséisme au système de morale créé par Confucius.

(1) *Mém. de l'Ac. des Insc.*, VII, pp. 1/54. — Paris, 1823, in-4 ; — *Mél. As.* I, pp. 88/99.

(2) Mémoire sur l'origine et la propagation de la Doctrine du Tao... Paris, 1831, in-8.

(3) Lao-Tzu. A study in Chinese Philosophy. Hong-kong, 1870, in-8.

Mais l'an 61 de notre ère, l'empereur Ming ti reconnaît officiellement le bouddhisme comme troisième religion de l'empire et envoie aux Indes une ambassade qui revient en 75 avec un prêtre bouddhiste, une statue de Bouddha et un livre sacré. A partir de cette époque des pèlerinages, des ambassades, des expéditions ont lieu en grand nombre pour obtenir les livres sacrés du Bouddhisme, mais malgré ces efforts, ce n'est qu'en 1410 que les Chinois obtiennent enfin une collection complète des livres bouddhistes. Le Bouddhisme s'étendit de la Chine en Corée (372), puis au Japon où il ne pénétra qu'en 552. La Mongolie et la Mandchourie, reçurent leur religion du Tibet. Le Bouddhisme a pénétré maintenant dans toutes les sphères de la société chinoise: il a déteint sur le Confucianisme et s'est mélangé au Taoïsme qui, suivant une expression heureuse du Dr Eitel, n'est plus que le Bouddhisme en costume indigène; partout on le retrouve. Ses prêtres sont malheureusement recrutés parmi les classes les plus basses: ils sont profondément dégradés, sales et ignorants; il ne savent que fort peu de chose de l'histoire de leur religion et ne comprennent pas plus le sanscrit que les Juifs de Kai-foung-fou l'hébreu et les Musulmans chinois l'arabe. Un point de l'histoire du Bouddhisme en Chine qui ne nous paraît pas avoir été étudié a trait à l'influence qu'a eue le christianisme sur le bouddhisme par l'intermédiaire des Nestoriens, influence que nous avons constatée à l'île sacrée de Poutou et dont les prêtres ne font point mystère.

Le Bouddhisme chinois a été l'objet des travaux de deux savants russes, Vassilief et Palladius; l'ouvrage du premier est le mieux connu, grâce à la traduction française qui en a été faite[1]; l'archimandrite Palladius dont toutes les recherches, malheureusement interrompues par la mort, portent l'empreinte de la plus profonde érudition, a publié dans les *Travaux de la Mission ecclésiastique russe de Peking*[2],

(1) Le Bouddhisme, ses dogmes, son histoire et sa littérature, par M. V. Vassilief, traduit du russe par M. G. A. Lacomme, Paris, 1865, in-8.
(2) I, 1852, art. 5; II, 1853, art. 2.

deux mémoires qui ont été traduits en allemand [1] et mériteraient les honneurs d'une version française. Le Dr Eitel, de Hong kong, a donné dans une série de conférences réunies en un volume [2], un aperçu fort bien fait de la religion de Bouddha qui peut servir utilement au lecteur qu'effraierait l'étendue du remarquable *Handbook of chinese Buddhism* [3] du même auteur. Le Rev. J. Edkins qui avait déjà traité du bouddhisme chinois dans le *North-China Herald* [4] et dans son livre *Religion in China* [5] vient de donner un volume nouveau que nous n'avons pas encore vu [6].

Toutefois la partie la plus intéressante de l'étude du Bouddhisme chinois est le récit des voyages des pèlerins en quête de livres sacrés et la traduction des versions chinoises de ces ouvrages. Le Rev. S. Beal de Londres s'est adjugé cette besogne : il nous a donné le *Sutra en 42 articles* [7] déjà traduit du chinois par MM. Huc et Gabet [8] et différents travaux dont le dernier, le *Dhammapada* [9] est fort important : la version chinoise complète en effet la version pali, composée de 26 chapitres ou sections tandis qu'elle en comprend 39. Abel Rémusat, le premier, comprit l'importance des voyages de pèlerins bouddhistes et il traduisit le *Fo kouo ki* [10], récit des pérégrinations de Fah-hian que Klaproth et Landresse publièrent après la mort du célèbre sinologue; mais il ne

(1) Arbeiten der Kaiserlich russischen Gesandtschaft zu Peking... Berlin, 1858, 2 vol. in-8.

(2) Three Lectures on Buddhism. Hongkong, 1871, br. in-8. — Buddhism: its Historical, theoretical and Popular Aspects. In three Lectures. Second Edition. Hongkong, 1873, in-8.

(3) Handbook for the Student of Chinese Buddhism. Hongkong, 1870, in-8.

(4) No. 106, April 29, 1854 ; 236, 5 feb. 1853 ; 1853 *passim*.

(5) Vide supra.

(6) Chinese Buddhism : a Volume of Sketches, Historical, Descriptive and Critical. London : Trübner, 1880.

(7) Jour. R. As. Soc. XIX, pp. 337|349 ; réimp. dans *A Catena of Buddhist Scriptures*, London, 1871, in-8.

(8) *Journal asiatique*, IVe Sér., XI, 1848, pp. 535/557.

(9) Texts from the Buddhist Canon, commonly known as Dhammapada. London, Trübner, 1878, in-8.

(10) Foe-koue-ki ou *Relation des Royaumes bouddhiques*. Paris, 1836, in-4. L'ouvrage a été traduit de nouveau en anglais par le Rev. S. Beal, *The Travels of the Buddhist Pilgrims Fah hian and Sung yun*, London, 1869, in-8 ; et par M. H. A. Giles, *Record of the Buddhistic Kingdoms*, London Shanghai, s. d., in-8.

fit que tracer une voie dans laquelle s'engagea à sa suite Stanislas Julien qui, après avoir étudié le sanscrit pour comprendre les mots en cette langue défigurés par une transcription phonétique dans les textes chinois, publia l'*Histoire de la vie de Hiouen-Thsang* [1] et les *Mémoires sur les contrées occidentales* [2] par ce pèlerin, point de départ de recherches intéressantes sur la géographie de l'Inde.

Si nous avions à résumer en quelques lignes notre impression, qui est aussi celle du Dr Edkins [3], sur l'édifice religieux de la Chine, nous dirions que le *Confucianisme* dont le chef a été comparé à Aristote en est la *morale*, que le *Taoïsme* dans lequel l'âme n'est qu'une forme plus pure de la matière est une doctrine *matérialiste;* son fondateur réputé, Lao tseu, qui a beaucoup de traits de ressemblance avec Pythagore et Platon, n'est nullement responsable des superstitions grossières de ses soi-disant disciples; et enfin que le *Bouddhisme* représente la *métaphysique* dans ce grand ensemble.

Ce n'est pas en quelques lignes qu'il est possible d'entrer dans le détail du *Culte des ancêtres*. Quatre à cinq cents volumes de dissertations, controverses, mémoires, plaidoieries, histoires, publiés par les Jésuites, les Dominicains et les Prêtres de la Congrégation des Missions étrangères à la fin du XVIIe et au commencement du XVIIIe siècle n'ont pas épuisé la matière [4]. La doctrine pure, simple de Confucius est l'origine de ce culte; il est basé sur la piété filiale, et la piété filiale a été jugée assez importante dans le système du Sage pour être l'objet d'un livre spécial, le *Hiao king*. Cette piété filiale est devenue aujourd'hui à peu de chose près le culte rendu aux ancêtres qui, admis également par les Bouddhistes et les Taossé est le seul réunissant en Chine toutes les classes de la société: ce n'est donc pas un paradoxe de dire que ce culte est la principale religion

(1) Paris, 1853, in-8.
(2) Paris, 1856-1858, 2 vol. in-8.
(3) *Religion in China*, p. 59.
(4) Voir notre *Bibliotheca Sinica*, col. 373-414.

de la Chine. Une conférence du Dr M. T. Yates publiée dans le *Chinese Recorder* [1] puis en brochure, donne des renseignements intéressants sur les cérémonies de ce culte.

Qu'est-ce que le *Foung-choué* que l'on traduit littéralement *vent et eau?* Un Chinois lui-même ne répondra pas à cette question. Demandez-lui pourquoi il choisit tel site pour construire son habitation? Foung-choué! Pourquoi part-il en voyage à une heure plutôt qu'à une autre? Foung-choué! Pourquoi fixe-t-il cette visite aujourd'hui et non à demain? Foung-choué! C'est donc un guide de la vie de l'homme, infaillible, sûr? Non. C'est tout et ce n'est rien. Basé sur quelques notions d'astrologie puisées dans les enseignements de Tchou hi, le Foung choué que consulte le Chinois avant de se lancer dans une entreprise est une aspiration vers la connaissance des choses de la nature qui, n'étant pas satisfaite, se tourne vers la pratique de superstitions grossières, la sorcellerie, etc. Celui qui a fait du Foung-choué l'étude la plus approfondie est le Dr Eitel et nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer le lecteur à son ouvrage [2].

En dehors de ces religions nationales il faut rappeler ici que le *Christianisme* avec ses nombreuses missions catholiques et protestantes et la mission russe de Peking; l'*Islamisme* qui dans le sud-ouest et le nord-ouest de la Chine a causé tant de guerres; et le *Judaïsme* représenté par une petite colonie à Kaifoung-fou méritent d'être compris dans ce tableau, moins pour le nombre de leurs fidèles qui n'est pas en rapport avec la population totale de l'empire : 400,000,000 d'habitants, que pour les problèmes intéressants qui se rattachent à leur histoire; nous en parlerons lorsque l'occasion se présentera de le faire.

HENRI CORDIER.

(1) *Chinese Recorder*, I, pp. 23 et seq., 37 et seq.
(2) Feng-shui : or, the Rudiments of Natural Science in China. Hongkong, 1873, gr. in-8.

SUR LE NOM ET LE CARACTÈRE

DU

DIEU D'ISRAEL IAHVEH

I

LE NOM IAHVEH

Depuis l'époque de la Renaissance le mot Jéhovah était accepté par le monde chrétien comme nom spécial de l'Elohim ou dieu d'Israël. Récemment les hébraïstes ont substitué à ce nom celui de IAHVEH ou IAHWEH, et nous devons rappeler les raisons qui ont déterminé ce changement.

L'hébreu, comme toutes les langues sémitiques, n'a dans le principe écrit que les consonnes; les voyelles n'ont été indiquées que plus tard. Les consonnes du nom divin sont, on le sait, celle du tétragramme I H V H; toujours écrites, elles nous sont exactement parvenues. Par contre, nous ne connaissons pas les voyelles qui entraient dans la composition de ce nom, et voici pourquoi.

Par suite d'une superstition commune à beaucoup de peuples de l'antiquité[1], il était rigoureusement interdit aux Israélites, au moins dans les derniers temps de leur existence nationale, de prononcer le nom divin[2]. Nous trouvons sur ce point des renseignements fort curieux dans le *Guide des égarés* de Maïmonide, et dans les notes de Munk qui en accompagnent la traduction[3]. On lit dans le Lévitique (XXIV-16) : « Celui qui blasphème le nom I H V H sera puni de mort » ; une note de Munk (p. 267) nous apprend que, suivant les docteurs, par *blasphémer* il faut comprendre prononcer. Suivant le talmud de Babylone, que cite Maïmonide, « anciennement les hommes instruits, les sages, ne transmettaient le nom ineffable qu'à leurs fils et à

(1) Voy. Guigniaut, *Symbolique de Creuzer*, t. II, 2e partie, 3e section, p. 12, 32. — Movers, *Untersuchungen über die Religion der Phœnizier*, ch. XIV. L'interdiction de prononcer le nom du Dieu national paraît avoir eu habituellement pour cause, non un sentiment de vénération, mais la crainte que ce nom ne pût être invoqué par les étrangers, s'ils le connaissaient.

(2) Flavius Josèphe, dans ses *Antiquités judaïques* (liv. II, 12, 4) déclare qu'il ne lui est pas permis de le faire connaître καὶ ὁ θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν ἑαυτοῦ προσηγορίαν, οὐ πρότερον εἰς ἀνθρώπους παρελθοῦσαν περὶ ἧς οὔ μοι θεμιτὸν εἰπεῖν.

(3) Moïse Maïmonide (*Guide des égarés*), texte arabe et traduction française de Munk, 3 vol. in-8, t. I, chap. LXI-LXIII.

leurs disciples, et cela seulement une fois la semaine. » Ce nom que Maimonide appelle « le nom de quatre lettres, » ou même en épelant ces lettres, le nom « IOD, HÉ, WAW, HÉ, » ne pouvait d'ailleurs être publiquement proféré que dans le sanctuaire, par les prêtres chargés de prononcer la bénédiction sur le peuple[1], et aussi par le grand prêtre au jour de Kippour (ibid. p. 269). Cette exception elle-même avait cessé avant la destruction finale du temple. « A cause de la corruption des hommes, dit Maimonide, on avait cessé de prononcer *le nom particulier* (SHEM HA MEPHORASH), même dans le sanctuaire. Après la mort de Siméon le juste, au dire des docteurs, les prêtres ses frères cessèrent de bénir par le nom tétragrammate ; ils bénirent par *le nom de douze lettres* » (p. 275). Ce dernier avait à son tour disparu ; Maimonide déclare lui-même ne pas le connaître, mais au sujet de ce nom il rapporte un détail qui mérite d'être noté : « Primitivement on le transmettait à tout homme ; mais depuis que les hommes téméraires se multiplièrent, on ne le transmit plus qu'aux plus pieux de la classe sacerdotale ; et ceux-ci en faisaient couvrir le son par les mélodies des prêtres leurs frères » (p. 275). Ceci ne permet-il pas de conjecturer que, parmi les causes qui ont amené l'oubli du nom divin, on peut compter le désir qu'ont eu les prêtres de s'en réserver la connaissance?

Dans le rituel, aussi bien que dans le langage ordinaire, on avait substitué à ce nom ineffable, le mot ADONAI (*Seigneur*.) L'époque où cet usage s'établit ne peut être exactement déterminée; seulement on peut affirmer qu'elle est antérieure à la traduction des Septante, puisque partout dans cette traduction, le nom divin est rendu par ὁ κύριος, équivalent grec de l'hébreu ADONAI. La Vulgate a, d'après les Septante, écrit *Dominus*, et les traductions modernes se conformant à la Vulgate, ont écrit *Seigneur*. Luther lui-même, bien que suivant dans sa traduction le texte hébreu, écrit *der Herr* (le Seigneur). Après lui cependant les protestants, et récemment les Israélites, ont employé la dénomination, l'*Eternel*. Avec quelle raison? Nous l'examinerons plus tard.

Quoi qu'il en soit, l'usage du mot ADONAI au lieu du nom tétragrammate, subsiste toujours dans le culte israélite, et les orthodoxes poussent même la rigueur jusqu'à ne point permettre que ce nom soit écrit ni prononcé, même sous la forme conventionnelle que les hébraïstes modernes lui ont donnée, et dont nous parlerons tout à l'heure. Ainsi Cahen, dans sa traduction de la Bible, déclare, que pour ne pas blesser les répugnances de ses coreligionnaires, il n'ose pas, comme on le lui a demandé, imprimer en caractères vulgaires le nom ineffable dont la prononciation est d'ailleurs incertaine[2]. Il est vrai qu'à partir du t. IX, il s'est affranchi de ce scrupule et a écrit « Jehova. » Telle est en effet la forme conventionnelle, (plus exac-

(1) Voy. Nomb., vi, 27.
(2) Cahen. *La Bible, traduction nouvelle avec l'hébreu en regard* (Exode III, 15, note).

tement Jehovah) donnée après la Renaissance au nom divin. Voyons comment elle s'est produite.

Lorsqu'au VI[e] siècle de notre ère, ou même plus tard, les points voyelles furent introduits dans le texte hébreu par les Massorètes, on appliqua au tétragramme, au lieu de ses véritables voyelles depuis longtemps perdues, les trois premières voyelles du mot ADONAÏ, (avec adoucissement du premier A). C'était un avertissement donné au lecteur de prononcer, en place du nom ineffable : ADONAÏ. Quand vint la Renaissance, les hébraïstes protestants eurent la pensée, très louable en soi, d'introduire dans l'usage vulgaire, la forme hébraïque du nom divin. Mais cette forme, pour ce qui est des voyelles, n'était plus seulement cachée, elle était perdue. Pour y suppléer, les hébraïstes ne trouvèrent rien de mieux que d'associer le tétragramme I H V H, avec les voyelles E O A, provenant de ADONAÏ, que les docteurs Israélites y avaient artificiellement appliquées, et ils créèrent ainsi la forme *Iehovah* dont le français par la transformation de l'I en J a fait *Jehovah*.

Constitué avec des voyelles notoirement fausses, ce mot ne pouvait évidemment être la reproduction exacte du nom qu'il était destiné à représenter. Aussi fut-il bientôt contesté, et une controverse s'établit sur ce qu'avait pu être la forme réelle du nom divin. On peut trouver cette controverse, exposée avec tout le détail nécessaire, à l'article *Jéhova* du Dictionnaire biblique de Smith [1]. Plus anciennement il avait été résumé par Gesenius dans un article substantiel de son dictionnaire hébreu [2]. Après avoir constaté l'origine et la forme foncièrement inexacte du mot JEHOVA, ce savant expose que plusieurs hébraïstes penchent pour la forme IAHOU, en s'autorisant d'un certain nombre d'écrivains de l'antiquité qui donnent IAÔ comme étant le nom usuel du Dieu des Hébreux. Nous citerons, d'après Gesenius, les principaux seulement de ces témoignages. Diodore (I. 94) attribue au Dieu des Juifs (confondu par lui avec Moïse) le nom de IAÔ. Cette même forme est indiquée par Théodoret (*quæst.* 15 *ad. Exod.*), et en même temps Théodoret accuse chez les Samaritains la forme IABÉ. Or, d'après la valeur bien connue du β hellénique à cette époque, IABÉ est équivalent à IAVÉ, et entre celui-ci et IAÔ il est permis de ne voir qu'une différence dialectale. Chez Philon de Byblos (voy. Euseb. *Præp. evangel.* I, 9) on trouve IEUÔ (prononcez *Iévo*,) et chez Clément d'Alexandrie (*Stromat.* V. p. 562) IAOU. Reland en 1707 dans sa *Decas exercitationum de vera pronuntiatione nominis Jehova* [3], admet la forme *Iahveh* en s'appuyant sur l'usage des samaritains et sur les formes abrégées IAHOU et IAH, qu'il est facile d'en déduire [4]. Quelques-uns même, comme Michaelis n'ont pas craint de défendre la forme Iehovah, comme étant celle

(1) Smith, *Dictionary of the Bible*. 3 vol. Londres 1863.
(2) *Lexicon manuale hebraicum et Chaldaicum*, 1833.
(3) Voyez aussi du même auteur, *Dissertationes miscellaneæ*. *De Samaritanis*, ch. XII.
(4) La première de ces formes se rencontre fréquemment à la terminaison des noms hébreux ; ainsi ISCHAIAHOU, ISAIAHOU, HIZQIAHOU ; l'autre est fréquemment employée comme nom divin, surtout en poésie.

d'où se déduisent le plus facilement les apocopes Ihou et Iou si fréquentes dans la composition des noms propres hébreux.

Enfin Gesenius nous livre son opinion ou plutôt sa pensée personnelle. Il croit que le nom divin a primitivement appartenu à l'Égypte [1], mais, qu'adopté très anciennement par les Israélites, il a été modifié par eux de manière à prendre une forme sémitique (*ab his autem paululum inflexum ut formam et originem semiticam redoleat*). Il croit que les Israélites rattachaient le nom I H V H au verbe HAVAH, être, et en trouve l'indication dans le passage célèbre de l'Exode (III, 14) où Dieu, sollicité par Moïse de lui faire connaître son nom, lui répond : EHIÉ ASCHER EHIÉ, *Je suis celui qui suis* (εἰμὶ ὁ ὤν, selon les Septante ; *ego sum qui sum*, selon la Vulgate). Gesenius à son tour traduit, en paraphrasant la Vulgate, *semper ero idem qui sum hodie*; il pense que pour les Israélites le nom divin signifiait « le Dieu éternel, immuable, qui ne cessera jamais d'être le même ; *Deum æternum immutabilem qui nunquam non idem futurus est*. » En définitive Gesenius s'abstient de toute innovation, et garde la forme JEHOVAH conformément à l'usage reçu. C'est aussi à ce parti que s'arrête le dictionnaire de Smith ; bien que l'auteur de l'article en question se prononce pour une des deux formes YAHAVEH ou YAHAVAH, il déclare vouloir se conformer à l'usage du public anglais en gardant le nom JEHOVA.

Si motivés qu'aient pu être les scrupules de ces auteurs, nous croyons qu'ils ont été trop timorés en se refusant à substituer comme le font aujourd'hui la plupart des hébraïstes, le nom Iahveh au nom Iehovah. Celui-ci en effet a contre lui deux défauts essentiels : d'abord il est, comme nous le savons, foncièrement inexact, et puis il ne se concilie pas avec les formes d'usage notoire que nous a laissées l'antiquité. Il y a déjà plus de soixante ans que Volney dans son livre sur Samuel [2] écrivait à ce sujet : « Jamais les Hébreux n'ont connu ce nom si emphatiquement déclamé Jehovah par nos poètes et nos théologiens, ils ont dû le prononcer, comme le font les Arabes actuels, Ihou. » Ewald dans son histoire du peuple d'Israël, publiée il y a bientôt quarante ans, adopte la forme Iahveh. « Quels que soient, dit-il, les doutes qui peuvent subsister encore sur la véritable signification du nom divin, du moins devons-nous cesser de le prononcer sous cette forme malsonnante (*unlaut*) produite il y a bientôt trois cents ans par l'ignorance chrétienne enchérissant sur la superstition juive. Nous devons lui rendre son véritable son (*laut*), ne fût-ce que pour montrer que parmi nous l'antiquité hébraïque, sortie enfin du tombeau, a retrouvé la plénitude de sa vie [3]. » Vers la même époque Munk, dans sa *Palestine*, tout en gardant l'usage de

(1) Cette conjecture, insoutenable devant la science actuelle, a probablement été suggérée à Gesenius et à ceux qui comme lui l'ont professée, par le désir de rester en accord avec l'assertion de l'Exode (VI, 3) que, sous son nom I H V H, Dieu n'avait pas été connu des patriarches hébreux.

(2) *Samuel, Inventeur du Sacre des Rois*, Paris, 1819.

(3) Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*. 2me édit. t. II, p. 265.

Jehovah, considère la forme Iahveh, (qu'il écrit Iahwé) comme très probable. Depuis lors le nombre des adhérents n'a cessé de s'accroître; c'est la forme Iahveh que Kuenen a admise dans son livre *De la religion d'Israël*. Obligé nous-même de choisir, c'est cette forme que nous adoptons.

Nous avons dit que Gesenius, d'accord avec la plupart des exégètes, rattache le nom *Iahveh* au verbe HAVAH, et lui donne le sens de « l'*Etre éternel et immuable*. » HAVAH a en effet le sens de *être*, sinon en hébreu, du moins en araméen, et grammaticalement parlant la dérivation supposée est admissible. Iahveh peut représenter, soit comme le veulent quelques exégètes, la troisième personne du futur *kal* (mode simple) du verbe HAVAH, soit la troisième personne du futur *hiphil* (mode causatif) du même verbe. Dans le premier cas il signifiera; *il est*; dans le second, *il fait être*. C'est à cette dernière opinion que se range Kuenen dans sa *Religion d'Israël* [1]. Toutefois, nous venons de le dire, HAVAH appartient, non pas à l'hébreu, mais à un dialecte voisin, l'araméen. Comment a-t-il pu donner naissance au nom du Dieu Israélite? Pour écarter cette difficulté, on a supposé que HAVAH est la forme archaïque de HAIAH, qui en hébreu a la même signification. D'ailleurs pour justifier leur conjecture, Gesenius et ceux qui professent la même opinion, rappellent la manière dont le nom Iahveh, dans le passage célèbre de l'Exode (III, 1-16) se trouve rapproché de la formule déjà citée « EHIEH ASCHER EHIE » (*je suis celui qui suis*.)

Ceci nous conduit à l'examen du passage en question, afin de constater quelle est en réalité la valeur du rapprochement indiqué. Mais pour aborder utilement ce nouveau terrain, il nous faut d'abord jeter un coup d'œil sur les modifications qu'avec le cours du temps la notion du Dieu national a subies chez les Israélites.

(1) Voici la traduction de l'important passage où l'éminent critique justifie sa manière de voir : « Quelle est la signification du nom de Iahveh? La manière dont le chapitre III de l'Exode lui substitue le nom de *Ehieh* (je suis), interprété d'une manière plus explicite encore par les mots : *je suis celui qui suis*, montre d'abord que l'écrivain dérive le mot Iahveh d'une racine qui signifie *être*, et ensuite qu'il y voit l'expression de l'invariabilité et de la constance divines. Jusqu'à un certain point, la justesse de cette étymologie est admise par la presque unanimité des critiques. On voit presque universellement dans Iahveh un dérivé de la racine *être*. Toutefois, tandis que quelques-uns s'en tiennent purement et simplement à l'explication de l'Exode et traduisent ce nom par : *Il est* ou *celui qui est*, d'autres donnent la préférence à cette explication : *Il fait être*, *il appelle à l'existence ou à la vie*, autrement dit le *Créateur*, ou le *Vivificateur*. Il n'est pas aisé de faire un choix entre ces deux conceptions; toutes deux sont possibles au point de vue de la langue; la vraisemblance seule peut les décider. D'ailleurs on ne saurait méconnaître que les idées d'invariabilité et de constance, que l'écrivain de l'Exode trouve indiquées, dans le nom de Iahveh, n'y sont point exprimées d'une façon explicite. Il est très naturel, que, dans la suite, on ait cru reconnaître les caractères propres de Iahveh dans son nom, mais il n'est guère admissible que ce nom ait été primitivement donné avec l'intention d'exprimer ces caractères. Iahveh se distingue par ce nom des dieux *qui ne sont pas*. C'est là certainement une idée qui se rapporte à la manière de voir des prophètes; mais nous ne saurions la prêter à Moïse. Il nous faudrait pour cela lui attribuer la conception d'un monothéisme absolu, dont bien des siècles plus tard il ne se trouve encore aucune trace en Israël. Nous nous voyons donc ramenés sans effort à adopter la seconde manière de voir, et à donner au nom divin le sens de Créateur et Vivificateur. » (*De Godsdienst van Israël*. T. I, p. 274-275).

II

LE IAHVEH PRIMITIF ET LE IAHVEH DES PROPHÈTES

L'étude critique des textes bibliques a mis en lumière ce fait, longtemps méconnu, que le Dieu d'Israël, IAHVEH n'a été à l'origine qu'un dieu national, analogue aux dieux des nations voisines, dieu solaire, dieu du feu, ayant le taureau pour symbole[1]. Sans doute, au cours des siècles, sous l'influence des doctrines prophétiques, la notion et le culte de Iahveh se sont complètement transformés, et aux dernier temps de l'existence nationale, pour les esprits d'élite, Iahveh était devenu le dieu universel ; mais il n'en est pas moins vrai que primitivement la religion de Iahveh ne différait pas sensiblement du commun des religions cananéennes. Cela ressort, soit des récits conservés dans les anciens documents que les rédacteurs des livres bibliques ont mis en œuvre; soit des légendes qu'eux-mêmes ont pu créer pour combattre, sous l'image du passé, des superstitions encore vivantes de leur temps. Ainsi nous voyons Iahveh se révéler à Moïse dans la flamme du buisson ardent (Ex. III, 3). C'est du milieu du feu qu'il proclame la loi sur le Sinaï (Ex. XIX, 18). Il est dans la colonne de feu qui précède et protège les Israélites au désert. (Ex. XIII, 21-22). Lorsque Moïse vient consulter Iahveh dans la tente de réunion, la colonne de feu, qui pendant le jour devient colonne de nuée, descend sur la tente et c'est de là que Iahveh parle à Moïse face à face. (Ex. XXXIII, 7-11). Même dans un livre où domine en général une idée plus élevée de la divinité, dans le Deutéronome, la vieille notion de Iahveh se mêle encore à une autre plus jeune et meilleure. Au moment où il proclame Iahveh : « Dieu dans le ciel en haut et sur la terre en bas, » l'écrivain ajoute que du « ciel il a fait entendre sa voix, et que sur la terre, pour discipliner le peuple, il lui a montré son grand feu, et lui a fait entendre sa parole du milieu du feu. » (Deut IV, 39-36). Les livres bibliques ne mentionnent, il est vrai, le culte de Iahveh sous la forme du taureau que pour le réprouver. Mais leurs récits même attestent l'existence de ce culte comme ancien culte populaire. Lorsqu'Aaron, cédant aux instances des Israélites qui lui demandent de leur faire en l'absence de Moïse un dieu qui marche devant eux, c'est un taureau d'or (faussement dénommé *veau d'or*) qu'Aaron leur fabrique, en leur disant : « Israel voici ton Dieu qui t'a fait sortir d'Egypte; » et il ajoute : « Demain il y aura *fête* en l'honneur de Iahveh » (Ex. XXXII, 1-6). Assurément le récit n'est qu'une légende ; mais son invention même et la rigueur supposée du châtiment permettent d'affirmer que les auteurs n'ont pas eu seulement les yeux tournés vers le passé, qu'ils ont eu en vue une superstition dont la trace n'était pas effacée.

Un fait mémorable nous montre d'ailleurs quelles racines profondes

(1) Sur les rapports du *Iahveh* hébreu, avec le Iao des Phéniciens et des Chaldéens, voyez Movers, *Untersuchungen ueber die Religion der Phœnizier*. Ch. XIV,

ce culte avait dans la tradition populaire. Lorsqu'après la mort de Salomon son royaume est divisé, nous voyons Jéroboam, qui fonde le royaume d'Israël, placer deux taureaux d'or, l'un à Dan, l'autre à Bethel. « Assez longtemps, dit-il au peuple, vous êtes montés à Jérusalem. Israël! voici ton Dieu qui t'a fait sortir d'Egypte. » (I Rois xii, 26-33). Ce culte se continue jusqu'à la destruction du royaume. Après la chute d'Achab, celui qui a été choisi comme l'exécuteur des vengeances divines sur ce roi impie et sur les adorateurs de Baal, Jéhu, nous dit-on, « ne se détourne pas des péchés de Jéroboam », et n'abandonne pas les taureaux d'or qui étaient à Bethel et à Dan. (II Rois x, 29). Le prophète Osée annonçant la ruine de Samarie, déclare que « Iahveh a rejeté son taureau, qu'il sera détruit, mis en morceaux » (viii, 5-6).

Je ne dirai rien des autres manifestations paganiques qui se rencontrent dans l'histoire d'Israël. Dieux fétiches des patriarches, apparitions divines sous forme humaine, adoration sur les hauts lieux, sacrifices d'enfants à Moloch, etc. Tout cela est connu, et nous n'avons pas ici à y revenir.

Cependant, en face de la religion populaire, se développe chez les Israélites l'enseignement des prophètes qui devait avec le cours du temps profondément modifier les pensées et les habitudes nationales, et notamment transformer le Iahveh primitif en Dieu universel, créateur du monde, législateur d'Israël et de tous les peuples. Comment ce mouvement s'est-il produit? Quelle en a été l'origine? Comment s'est-il continué, développé? C'est là une question du plus haut intérêt, qui ne peut trouver place ici, et que d'ailleurs, faute de documents suffisants, on ne peut résoudre d'une manière certaine. Cependant, de quelque manière qu'il ait été préparé, le résultat final ne peut être mis en doute ; le caractère du Iahveh prophétique se révèle à nous par de nombreux et éclatants témoignages : nous en citerons seulement quelques-uns dont l'autorité est décisive.

Je viens de suite à Jérémie dans les écrits duquel cette doctrine se revêt d'un si magnifique langage. Prenons les premières lignes de son livre, le récit célèbre de sa vocation. « Regarde, lui dit Iahveh, je t'établis aujourd'hui sur les nations et sur les royaumes, pour arracher et pour abattre, pour renverser et pour détruire, pour édifier et pour planter. » (I, 10). « Iahveh, dit ailleurs le prophète, les nations viendront à toi des extrémités de la terre, et elles diront : Nos pères n'ont hérité que le mensonge, de vaines idoles sans vertu. L'homme peut-il se faire des dieux qui ne sont pas des dieux? — C'est pourquoi, voici, cette fois je leur fais connaître ma puissance et ma force ; ils sauront que mon nom est Iahveh » (xvi, 19-21). Le dieu qui parle ainsi, n'est assurément pas le dieu d'Israël seulement : c'est bien le Dieu de tous les peuples. Mais Iahveh est aussi le dieu créateur. Il a créé la terre par sa puissance ; il a fondé le monde par sa sagesse ; il a étendu les cieux par son intelligence. (x, 12). Il est le dieu infini, partout

présent, partout actif. « Ne suis-je qu'un dieu de près et non un dieu de loin ? Si un homme se cache dans le lieu le plus caché, ne le verrai-je pas, dit Iahveh ; est-ce que je ne remplis pas le ciel et la terre, dit Iahveh ? (xxiii, 23-24). Enfin Iahveh est aussi le dieu de vérité et de justice. « Iahveh est un dieu de vérité, un dieu vivant (x 10). Il a les yeux ouverts sur toutes les voies des fils des hommes pour rendre à chacun selon ses voies, selon le fruit de ses œuvres (xxxii, 1-19). » Cette notion de la divinité amène aussi pour Jérémie la pensée d'un culte renouvelé. « En ces jours-là, dit Iahveh, on ne parlera plus de l'arche de l'alliance de Iahveh. On n'y pensera plus, on ne s'en souviendra plus ; on ne la regrettera pas ; elle ne sera plus rétablie. En ce temps-là on appellera Jérusalem le trône de Iahveh ; toutes les nations s'assembleront à Jérusalem au nom de Iahveh ; elles ne suivront plus la mauvaise inclination de leur cœur » (iii, 16-17).

Venons maintenant au prophète de Babylone, à celui qu'en l'absence de son vrai nom, on est convenu d'appeler le *second Isaïe*. Par un concours d'événements qui n'a pas son pareil dans l'histoire, le Perse, conquérant de la Chaldée, rencontre à Babylone Israël captif, et lui apporte la délivrance. Dans ce merveilleux événement le prophète voit en jeu la providence et la toute-puissance de Iahveh : « Ainsi parle Iahveh à son oint, à Cyrus, qu'il a pris par la main pour terrasser devant lui les nations, et délier la ceinture des rois... Je marcherai devant toi, j'aplanirai les chemins montueux, je romprai les portes d'airain, je briserai les verrous de fer...; c'est à cause de mon serviteur Jacob, d'Israël mon élu, que je t'ai appelé par ton nom, que je t'ai appelé bien que tu ne m'aies pas connu. C'est moi Iahveh, et il n'y en a pas un autre ; hors moi il n'y a point de dieu... c'est moi qui forme la lumière et crée les ténèbres, qui donne le salut et crée le malheur » (xlv, 1-7). Mais Iahveh ne veut pas seulement la délivrance d'Israël. « C'est peu dit-il au prophète (et la figure du prophète semble par moments se confondre avec celle du peuple lui-même) c'est peu que tu sois mon serviteur, pour relever les tribus de Jacob et pour ranimer les restes d'Israël ; je t'établis pour être la lumière des nations, pour porter mon nom jusqu'aux extrémités de la terre (xlix, 6)... voici: tu appelleras des nations que tu ne connais pas, et les nations qui ne te connaissent pas accourront vers toi (xlv, 5)... Que l'étranger qui s'attache à Iahveh ne dise pas : certes Iahveh m'exclut de son peuple... les étrangers qui s'attachent à Iahveh pour le servir, pour aimer son nom, pour être ses serviteurs, je les amènerai sur ma montagne sainte, je les réjouirai dans ma maison de prière ; leurs sacrifices et leurs holocaustes seront agréés sur mon autel ; car ma maison sera appelée une maison de prière pour tous les peuples » (lvi, 3, 6-7). Et la piété que veut le prophète n'est pas au-dessous de la notion qu'il a de son Dieu : « Courber sa tête comme un jonc, dit Iahveh, se coucher sur le sac et la cendre, est-ce là ce que tu appelles un jeûne, un jour agréable à Iahveh ? Voici le

jeûne auquel je prends plaisir ; c'est de rompre les chaînes de l'injustice, de dénouer les liens de la servitude, de renvoyer libres les opprimés et de briser tout esclavage. Partage ton pain avec l'affamé, héberge le malheureux sans asile ; si tu vois un homme nu, couvre-le.. alors ta lumière poindra comme l'aurore, ta guérison t'arrivera promptement ; ton bonheur marchera devant toi ; et la gloire de Iahveh t'accompagnera (LVIII, 5-8). »

Ces fragments si courts et en si petit nombre suffisent cependant à donner une juste idée de l'œuvre des deux grands prophètes auxquels ils sont empruntés, et même de l'œuvre analogue, bien que moins éclatante, des autres prophètes. Ils permettent surtout de bien apprécier leur théologie et la doctrine religieuse qui s'y rattache. Ils nous montrent que le Iahveh des prophètes est bien le dieu universel, alors que le Iahveh primitif semble, au moins extérieurement, appartenir encore à la classe des vieilles divinités païennes.

Chez les prophètes d'ailleurs cette théologie est toute de foi et de sentiment ; elle n'a rien de métaphysique et sous ce rapport diffère complètement des grandes religions de l'Orient, notamment de l'Inde et de l'Egypte, ainsi que des philosophies religieuses de la Grèce. C'est même ce caractère profondément *enthousiaste* qui a donné à la religion d'Israël son incomparable vitalité, qui l'a rendue à la fois si persistante et si féconde. Cependant, pour avoir toute sa puissance d'action, il a fallu que cette religion fût complétée. Nous avons dit que l'élément métaphysique lui faisait défaut, et, bien qu'il n'ait qu'une valeur secondaire, cet élément a cependant sa place obligée dans tout système religieux ; il répond à un besoin impérieux de la nature humaine. Cette lacune de la religion nationale ne pouvait échapper aux vigoureux esprits, qui après la captivité, organisèrent le système des doctrines judaïques, et c'est pour combler cette lacune qu'à un moment donné, fut introduite dans l'Exode, à côté du nom de Iahveh, la formule ÉHEIÉ ASCHER ÉHEIÉ. C'est ce que nous allons maintenant expliquer.

III

ÉHEIÉ ASCHER ÉHEIÉ

DÉFINITION MÉTAPHYSIQUE DE LA DIVINITÉ

Dans le passage de l'Exode (III, 1-16), qui raconte la vocation de Moïse, IAHVEH adresse ainsi la parole à celui qu'il envoie à la délivrance d'Israël : « Je suis le Dieu de tes pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob... J'ai vu l'affliction de mon peuple qui est en Égypte, et j'ai entendu son cri devant ses surveillants : j'ai reconnu ses douleurs et je suis descendu pour les délivrer de la main des Égyptiens... maintenant donc viens, et je t'enverrai vers Pharaon pour que tu fasses sortir d'Égypte mon

peuple, les fils d'Israël » (Ex. III, 2-10). Moïse s'excuse sur son indignité. « Qui suis-je pour aller vers Pharaon, et pour faire sortir d'Égypte les fils d'Israël ? » Dieu lui répond : « Je serai avec toi, et ceci sera pour toi le signe que je t'ai envoyé quand tu auras fait sortir d'Égypte les fils d'Israël, vous adorerez Dieu sur cette montagne [1]. » (III; 11-12). Après cette réponse il semble que Moïse doive se sentir rassuré, et qu'il n'ait plus qu'à s'acheminer là où Dieu l'envoie. Cependant un nouveau sujet d'inquiétude l'arrête. « Quand j'irai dit-il à Dieu, vers les fils d'Israël, et que je leur dirai : le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous, s'ils me disent : Quel est son nom ? Que leur répondrai-je ? »

Avant d'aller plus loin, remarquons ce qu'il y a d'étrange dans cette question, et dans le souci qui la motive. Moïse sait que le Dieu, avec lequel il converse, est le Dieu de ses pères, le Dieu de son peuple ; il va dire aux Israélites que c'est leur Dieu qui l'envoie vers eux. Est-il admissible qu'il ne connaisse pas le nom de ce Dieu ? Les Israélites aussi ne doivent-ils pas le connaître ? Quelle raison peuvent-ils donc avoir de demander à Moïse quel est ce nom, à moins que ce ne soit pour le mettre à l'épreuve, et dans ce cas, Moïse peut-il être en peine de la réponse à leur faire ? Veut-on cependant supposer, contre toute raison, que ni Moïse, ni les Israélites, ne connaissent le nom du Dieu national ? S'il en est ainsi, à quoi peut servir à Moïse la connaissance qu'il aura obtenue de ce nom ? comment pourra-t-il s'en prévaloir comme d'un titre à la confiance du peuple ? comment ce vocable inconnu pourrait-il servir de sanction à sa mission ? La remarque n'est pas de nous ; elle date de plus loin. Elle figure déjà dans le Livre de Maïmonide [2], et ce qui précède ne fait qu'en reproduire la substance. On verra tout à l'heure comment l'illustre *Rabbi* croit pouvoir écarter la difficulté qu'il signale ; mais d'abord nous avons besoin de connaître la réponse, ou plutôt les réponses, car il y en a deux, que Dieu, selon le texte biblique, adresse à l'interrogateur.

Voici la première : « Dieu dit à Moïse : Je suis celui qui suis (ÉHYÉH ASHER ÉHYÉH). Tu diras aux fils d'Israël : Je suis (ÉHYÉH) m'a envoyé vers vous » Ex. III, 14). Et voici la seconde : « Dieu dit encore à Moïse : tu diras aux fils d'Israël : IAHVÉH, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous. Ceci est mon nom pour toujours : ceci me rappelle dans tous les âges. Va, assemble les anciens d'Israël et dis-leur : Iahveh le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob m'est apparu en disant : Je me suis souvenu de vous ; j'ai vu ce qui vous est fait en Égypte et j'ai dit : Je vous ferai monter de l'affliction de l'Égypte au pays du Cananéen..... Ils écouteront ta voix, et tu iras, toi et les Anciens, vers le roi

(1) La sens probable est que la vérité de la promesse sera démontrée par le fait même de la délivrance.

(2) Le *Guide des Égarés* traduction de Munk. T. I, Chap. LXIII, p. 279.

d'Egypte et vous lui direz: Iahveh le Dieu des Hébreux nous est apparu etc.» (Ex. III, 15-22).

Examinons ces réponses, et d'abord la seconde.

Si l'on examine sans idée préconçue l'ensemble des versets 15-22 (en laissant de côté pour le moment l'incise du verset 15 : « Ceci est mon nom pour toujours; ceci me rappelle dans tous les âges,» ce dont on est frappé tout d'abord est que rien dans cet ensemble n'indique une réponse à la question posée par Moïse; ce n'est en fait que la répétition, sous une autre forme, de la mission donnée au Libérateur. Iahveh y figure en son caractère de Dieu des Pères, de Dieu du peuple; il se nomme lui-même de son nom IAHVEH, avec la certitude que ce nom est aussi bien connu de Moïse et du peuple que lui-même peut l'être. L'incise même du verset 15: « ceci est mon nom pour toujours etc.», bien loin d'avoir le sens qui lui est habituellement attribué et dont nous parlerons tout à l'heure, sert à attester la grandeur et la sainteté du nom traditionnel de la Divinité nationale. Il est donc tout naturel que Iahveh, après avoir prescrit à Moïse ce qu'il doit dire aux fils d'Israël, ajoute qu'ils écouteront sa voix.

Venons maintenant à la première réponse.

Celle-ci est bien en effet une réponse à la question posée et l'on peut même ajouter en toute assurance que, si la question a été posée, elle l'a été uniquement en vue de cette réponse. J'ai dit tout à l'heure que dans la grandiose théologie des prophètes, il y avait cependant une lacune au point de vue de la science, en ce sens que l'on n'y trouvait pas une définition métaphysique de la Divinité. C'est cette lacune que l'auteur de la formule ÉHYÉ ASCHER ÉHYÉ s'est proposé de combler, et la question du nom a été pour lui le moyen de faire arriver la formule. Le moyen n'est assurément pas très heureux. Ni les Israélites, ni Moïse, n'ont besoin qu'on leur apprenne le nom de leur Dieu, d'ailleurs ÉHYÉ ASCHER ÉHYÉ n'est pas même un nom, c'est une définition métaphysique, et on en peut dire autant même de ÉHYÉ, que l'auteur affecte ensuite d'employer isolément comme substantif : « ÉHYÉ (je suis) m'a envoyé vers vous. » En fait, c'est une définition métaphysique que l'auteur a voulu nous donner; maladroitement introduite, elle n'en garde pas moins sa portée. ÉHYÉ ASCHER ÉHYÉ n'en reste pas moins un précieux enseignement donné aux fils d'Israël. Le Dieu national se manifeste maintenant à eux sous un aspect qui leur était inconnu. Ce n'est plus seulement le Dieu des Pères, le Dieu protecteur et libérateur, c'est L'ÊTRE *par excellence, l'Être absolu.*

Nous pouvons constater que Maimonide apprécie exactement comme nous le faisons, le caractère de cette première réponse; et c'est même ainsi qu'il prétend justifier l'opportunité, autrement obscure à ses yeux, de la question posée par Moïse. Selon lui, les hommes de ce temps connaissaient bien leur dieu Iahveh, mais ils n'avaient que des idées fort insuffisantes sur la nature de la Divinité. « Dieu donc, dit-il, donna alors à Moïse une connaissance qu'il

devait communiquer aux Israélites, afin d'établir pour eux *l'existence de Dieu*. C'est ce qu'expriment les mots ÉHEIÉ ASCHER ÉHEIÉ. Éhéié est en effet un dérivé de HAIAH qui signifie *être*, et la langue hébraïque ne fait pas de distinction entre *être* et *exister*. Ici tout le mystère est dans la répétition sous forme de sujet, puis d'attribut, du mot qui désigne *l'existence*. En exprimant le sujet et l'attribut par ÉHEIÉ, on déclare en quelque sorte que le sujet est la même chose que l'attribut..... l'idée se résume et s'interprète ainsi : *L'Être qui est l'Être*, c'est-à-dire *l'Être nécessaire* ; c'est là en effet ce qui peut rigoureusement s'établir par voie de démonstration, à savoir qu'il y a quelque chose dont l'existence est nécessaire, qui n'a jamais été non-existant, et qui ne le sera jamais (Ch. XLII, p. 182). »

Dans cette interprétation de l'ÉHEIÉ ASCHER ÉHEIÉ on reconnaît le maître initié à la science philosophique des grecs et des arabes. Mais dominé qu'il est par sa croyance orthodoxe, Maïmonide est moins heureux dans la manière dont il apprécie l'âge et l'origine de cette formule. Pour lui elle est bien réellement une révélation que Moïse a reçue de Dieu, avec l'ordre de la communiquer aux Israélites. « Dieu, dit-il, ayant fait connaître à Moïse les preuves par lesquelles son existence pouvait être établie *pour les hommes instruits* (car il est dit plus loin : Va et assemble *les Anciens* d'Israël), il lui promit qu'ils comprendraient ce qui venait de lui être enseigné » (Ibid, p. 282). La confiance de Maïmonide dans l'intelligence *des plus instruits* parmi les contemporains de Moïse est assurément très hasardée. Cahen, dans une note au passage en question, exprime sur le peuple Israélite, tel qu'il devait être à cette époque, une opinion moins favorable. « Il est évident, dit-il, que la définition métaphysique, rapportée ci-dessus, n'aurait pas été comprise d'une population abrutie par des siècles d'asservissement ; aussi l'écrivain sacré remplace-t-il la définition didactique par un fait historique. » Cahen désigne ainsi ce qui est le fond de la seconde réponse, c'est-à-dire la mission de délivrance donnée par Iahveh à Moïse.

Comme Maïmonide, Cahen reconnaît donc le caractère essentiellement métaphysique de l'ÉHEIÉ ASCHER ÉHEIÉ ; mais pas plus que lui il n'arrive à en justifier l'à-propos à la place où elle se trouve. Maïmonide admet que la formule est à la portée au moins des plus instruits d'entre les compagnons de Moïse, et en cela il méconnaît la vraisemblance historique. Cahen pense que la génération contemporaine est incapable de rien comprendre à cette métaphysique ; mais alors à quoi bon la révélation faite à Moïse ? En quoi peut-elle servir au but en vue duquel il l'a sollicitée ? Comment peut-elle aider au succès de sa mission ?

Nous ne voyons qu'une seule explication plausible à la présence dans le Pentateuque de l'ÉHEIÉ ASCHER ÉHEIÉ : c'est que cette formule est venue combler la lacune métaphysique qui existait dans le livre sacré ; c'est que d'ailleurs, aussi bien que la question qui la précède et la motive, elle a été une

addition des plus tardives au texte de ce livre. Non seulement la formule Éhéié ascher éhéié ne peut être contemporaine de Moïse ; en fait, elle n'est même pas contemporaine des prophètes. Pas un passage, pas un mot dans leurs écrits n'en trahit la connaissance, n'y contient la moindre allusion. Il y a plus, le recueil entier de la Bible n'en offre pas la plus légère trace. Les versets 13 et 14 pourraient disparaître du chap. III de l'Exode, sans que, dans le reste du recueil, leur absence se fit le moins du monde sentir. C'est seulement à l'époque de la captivité, mieux encore dans les temps postérieurs, que la nouvelle formule a pu se produire, alors que les *Rabbis* juifs, au contact des religions orientales, plus tard encore peut-être, aux premières lueurs qui leur parvinrent de la philosophie grecque, purent pénétrer dans un domaine qui leur avait été fermé jusque-là. Alors seulement la formule éhéié ascher éhéié a pu être introduite dans le texte non encore scellé de l'Exode ; et ce que nous savons de l'histoire et de la rédaction du Pentateuque autorise pleinement cette supposition.

D'ailleurs, comme on l'a souvent fait remarquer, si la formule éhéié ascher éhéié est avant tout une formule philosophique, elle peut être aussi considérée comme une protestation contre les cultes idolâtres. Elle exprime sous une forme didactique, ce que les prophètes ont si souvent répété dans leurs allocutions, que Iahvéh seul est le vrai Dieu, le Dieu vivant, l'*Être* en opposition à ce qui *n'est pas*.

Ce qui précède explique bien l'introduction dans l'Exode de l'Éhéié ascher éhéié. Cependant, l'interpolation une fois faite, il s'agissait de la mettre, autant que possible, en accord avec l'ensemble du passage, ou plutôt avec l'ensemble du Pentateuque et de la Bible entière, où le Dieu d'Israël n'a d'autre nom que Iahvéh. C'est ce qui a fait imaginer la seconde réponse (Ex., III, 15-22) que nous avons citée plus haut, et qui a pour objet de glorifier en face de Éhéié le nom et la puissance de Iahvéh : « Dieu dit encore à Moïse (notez cet *encore*) : Tu diras aux fils d'Israël : Iahvéh, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, m'a envoyé vers vous, etc. » L'addition a pu d'ailleurs être faite, soit par l'interpolateur lui-même, soit par un rédacteur plus récent.

Mais si l'introduction des versets 15-22 sauvegardait le nom et la gloire de l'antique Iahvéh, d'un autre côté, on arrivait ainsi au singulier pléonasme d'une double réponse faite par Élohim à la question à lui posée par Moïse. C'est pour parer à cette difficulté que l'on a supposé, comme nous l'avons dit plus haut, que Éhéié et Iahveh étaient en réalité le même nom ; que, du moins, ils avaient une commune étymologie. Mais nous avons vu aussi que pour arriver là, il fallait un détour ; il fallait admettre que hayah, forme araméenne du verbe *être*, a été la forme archaïque de l'hébreu Haiah, qui a la même signification ; or cela n'est nullement démontré, et d'ailleurs ne conduit pas même à une véritable équivalence. En effet,

Iahveh, si on le suppose dérivé de Haiah, signifie, comme nous l'avons vu, ou bien *il est*, ou bien *il fait être*; Ehehé, d'autre part, veut dire *je suis*; ce n'est pas là une identité. Nous pouvons donc persister à maintenir que l'auteur de la formule ehehé ascher ehehé a simplement voulu faire son œuvre de métaphysique, et ne s'est nullement préoccupé de fournir une étymologie au nom Iahveh.[1]

Le rapprochement de Iahveh et de Ehehé dans la scène du Buisson ardent, la connexité grammaticale et l'équivalence supposées des deux noms, ont donné naissance à l'opinion souvent émise que tous deux étaient de même date et remontaient également à Moïse. La discussion à laquelle nous nous sommes livrés, en supprimant le point de départ annule, du même coup, la conclusion. Elle nous conduit au contraire, à reconnaître que dans ce passage même, le nom de Iahveh apparaît comme le nom antique et traditionnel du Dieu national.

Il y a, il est vrai, dans l'Exode (vi, 2-9), un autre passage sur lequel s'appuient les partisans de l'autre opinion. C'est un second récit de la mission de délivrance donnée par Dieu à Moïse, récit évidemment tiré d'un autre document. Là il n'est question ni du Buisson ardent, ni de l'interrogation relative au nom divin, ni de la double réponse d'Elohim. Tout se borne à une allocution adressée par Iahveh à Moïse, toute semblable à celle du premier récit (iii, 15-22) que l'on a lue plus haut. Seulement, à la suite de de ces mots : « *J'ai apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob,* » le texte ajoute ceux-ci : « *comme Dieu tout puissant.* » (el-shaddai) (vi, 2). Ceci n'a rien que de très naturel. Dans divers passages de la Genèse, en effet, Dieu apparaissant aux Patriarches, pour leur adresser ses grandes promesses, prend à cette occasion le titre de el-shaddai[2]. Mais ce qui n'est nullement naturel, c'est que Iahveh, interrompant la suite de son discours, s'arrête à cet endroit pour ajouter cette incise : « Mais sous mon nom Iahveh, je ne leur ai pas été connu. » Si cette observation rétrospective est en elle-même étrange, elle a de plus le tort d'être en contradiction avec l'ensemble du discours, puisque tout d'abord Iahveh s'est annoncé comme étant le Dieu des Pères, et garde d'un bout à l'autre ce caractère ; elle est également en contradiction avec divers passages de la Genèse, où Dieu figure sous le nom de Iahveh et notamment avec celui (ch. iv, 26,) où il est dit que ce fut dès le temps de Seth (c'est-à-dire, selon la Genèse, presque dès l'origine du genre humain,) que l'on commença à invoquer le nom de Iahveh.

Ce qui nous paraît ressortir de la présence de ces assertions contradictoires (Exode vi, 2. et Gen. iv, 26), c'est que postérieurement à l'insertion

(1) Maïmonide est d'opinion que le nom de Iahveh n'a point d'étymologie (*Guide des Égarés*, T. 1, p. 269). Munk, dans une note à ce passage, proteste contre l'assertion de Maïmonide, mais pour la combattre, il se borne à répéter ce qui a été dit de l'affinité de Havah et de Haiah.

(2) Genèse xvii, 1; xxviii, 3; xxxv, 11; xliii, 14; xlviii, 3.

dans l'Exode du colloque relatif au double nom divin, une polémique s'éleva entre les docteurs sur l'âge respectif de l'un et de l'autre, polémique dont les passages en question demeurent pour nous le témoignage. Quant à nous, le résultat de notre étude ne peut nous laisser aucun doute sur ce point : EHÈIÉ est une définition métaphysique, tardivement ajoutée au Pentateuque. — IAHVEH est la dénomination antique du Dieu d'Israël.

IV

CONCLUSION

Il nous reste à résumer et à compléter les résultats auxquels nous a conduit cette étude.

1o Dans l'ignorance où nous sommes des voyelles qui entraient dans la composition du nom divin chez les Israélites, Iahveh (ou Iahweh) est la forme la plus plausible qui puisse être attribuée à ce nom.

2o Iahveh n'a point d'étymologie certaine. Toutefois on peut le rattacher à la racine araméenne HAVAH. Dans ce cas il aura la signification : *il est*, ou bien : *il fait être*; et désignera, soit *l'être par excellence*, soit *le Créateur*.

La dénomination IAHVEH-ÇEBAOTH (*Iahveh des Armées*), si fréquente dans la Bible, indique l'empire de Iahveh sur les *Armées célestes*, c'est-à-dire les constellations adorées par les Chaldéens ainsi que par les peuples soumis à leur influence religieuse [1].

3o La dépendance que généralement on suppose exister entre le nom *Iahveh* et la formule *eheié ascher eheié*, repose uniquement sur le rapprochement du nom et de la formule au chapitre III de l'Exode. Mais l'étude approfondie du texte n'autorise pas cette supposition. Le nom et la formule, sont là chacun pour soi ; rien n'indique que l'auteur de la formule ait eu l'intention d'établir entre *Eheié* et *Iahveh* un rapport étymologique.

4o La formule *eheié ascher eheié* est une définition métaphysique de la divinité, tardivement introduite dans le Pentateuque, sous l'influence des idées philosophiques ayant cours chez les Judéens à cette époque. Partout ailleurs qu'à cette place, non pas dans le Pentateuque seulement, mais dans la Bible entière, Iahveh est caractérisé par ses sentiments, par ses pensées, par ses actes ; ici seulement il l'est par son essence même. Par contre, dans les âges suivants, notre définition a profondément marqué de son empreinte la théologie des Juifs, et celle des Chrétiens. La traduction qu'en ont donnée les Septante : Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. — ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με (Je suis celui qui est... celui

(1) « Vous prendrez garde de ne point élever les yeux vers le ciel, et en voyant le soleil, la lune et les étoiles, *toute l'armée du ciel*, de ne point vous laisser séduire, de ne point vous prosterner devant eux et de ne point les servir, eux que Iahveh, votre Dieu a donnés en partage à tous les autres peuples sous le ciel. » (Deut. IV, 19, et aussi Deut. XVII, 3). Citons encore le premier verset du chapitre II de la Genèse : « Et le ciel et la terre furent achevés avec *toute leur armée*. »

qui est m'a envoyé), cette traduction, dis-je, a imprimé à cette définition une forme plus nette, plus saisissable ; la Vulgate a suivi les Septante au moins en partie : *ego sum qui sum*... qui est *misit me*. Quoi qu'il en soit, sous sa forme primitive ou bien sous sa forme grecque ou latine, le *ehyé ascher ehyé* est devenu le trait d'union entre la théologie mosaïque et la philosophie théologique de la Grèce et de Rome. Le passage de Maïmonide que nous avons cité montre combien le grand docteur avait le sentiment cette concordance. Il en est de même de saint Augustin. Dans un passage de la *Cité de Dieu*, il rappelle que, selon les Platoniciens, « rien ne peut être que par l'*Être simple*, en qui *l'être* n'est pas distinct de la vie... qu'en vertu de cette immuable simplicité tout tient *l'être* de lui, et que lui ne le tient de rien ; ils croient très légitimement que cet Être est le principe suprême qui a fait toutes choses et n'a point été fait. » (L. VIII, 6). Dans un autre passage, saint Augustin s'appuyant sur l'oracle du Buisson ardent, reproduit à peu près la même doctrine : « Dieu dit à Moïse, quand il l'envoie vers les fils d'Israël : « *Je suis celui qui suis* : Dieu donc étant la souveraine essence, c'est-à-dire *étant souverainement* et par conséquent immuable, a donné à tout ce qu'il a tiré du néant d'être, bien que non souverainement, ce qu'il est lui-même. Aux diverses natures il a donné plus ou moins d'*être*, et les a disposées graduellement selon leur essence ». (L. XII, 2.) Saint Augustin ajoute ensuite ce mot aussi juste que profond : « L'Être par excellence, l'auteur de tout *être*, ne peut rien trouver de contraire à soi. A Dieu, essence souveraine et auteur de toute essence, aucune essence n'est contraire, sinon celle qui n'est pas. »

Cependant à notre formule biblique, si l'on ne prend soin d'y ajouter un correctif, se peut rattacher, comme une conséquence fatale, la doctrine du Panthéisme. Ce correctif, le texte lui-même nous le fournit ; saint Augustin, à cette place, du moins, ne l'a pas signalé, mais le danger et le remède n'ont pas échappé à saint Thomas. Dans un article de la Somme (1re part., c. XIII, art. 2), il examine si le nom QUI EST peut être considéré comme étant par-dessus tout autre, le nom propre de Dieu. (*Utrum hoc nomen qui est sit maxime nomen Dei proprium*) et il se prononce pour l'affirmative. C'est d'abord à cause de sa signification intrinsèque, car il ne signifie aucune forme, mais l'*être* même ; or, pour Dieu *l'être est l'essence* ; c'est ensuite à cause de son universalité. Comme le dit Jean Damascène, le nom QUI EST « comprend en soi Le Tout, et comme une mer de substance infinie et indéterminée. (*Totum enim in se ipso comprehendens ac velut quoddam pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum*). » Ceci nous conduit au bord du précipice : mais saint Thomas évite la chûte : « Il y a, en effet, dit-il d'autres noms divins, aussi nécessaires à conserver, qui impliquent la relation de Dieu avec les créatures, » et d'ailleurs dans les prémisses de la discussion, il rappelle que la parole de l'Exode se complète ainsi : « CELUI QUI EST m'a envoyé vers vous, » (QUI EST *misit me ad vos*). L'Être absolu garde donc le rôle de Providence.

Si, au point de vue philosophique, l'insertion de l'EHIÉ ASCHER EHIÉ dans le texte de l'Exode a eu directement la portée que nous venons de dire, elle a eu, indirectement, sous un rapport que j'appellerai pratique, un résultat non moins remarquable. Par son rapprochement avec le nom de *Iahveh* dans le texte en question, le *éhié* a permis aux traducteurs modernes de donner au nom ineffable dans leurs versions chez les Israélites un équivalent en harmonie avec le caractère que le Dieu national a pris finalement sous l'influence de l'enseignement prophétique. En se réglant sur l'usage reçu, les Septante, nous l'avons dit, avaient remplacé le nom de Iahveh par celui de κύριος (Seigneur); après eux et sur leur modèle, les traducteurs latins, saint Jérôme notamment, avaient écrit *Dominus*. A leur tour, les traducteurs modernes, suivant les mêmes errements, ont employé l'appellation *Seigneur*. Luther lui-même, dans sa traduction, écrit encore pour *Iahveh* : *der Herr*. En Angleterre la *Version autorisée* (*authorized version*), depuis la première édition de 1611, et malgré les perfectionnements qu'elle a reçus, conserve l'appellation *the Lord*. Cependant, l'appellation *Seigneur*, empruntée au Panthéon assyrien et cananéen (*Adon, Baal*) est en plein désaccord avec la notion du Iahveh des prophètes, Dieu de justice et de liberté. C'est pour cela que dès 1588, *les Pasteurs et professeurs de l'Église de Genève*, dans la traduction révisée qu'ils donnèrent des livres saints, s'appuyant sur l'affinité supposée de *Ehié* et de *Iahveh*, adoptèrent comme équivalent de ce dernier nom, l'appellation : *Éternel* [1]. Plus tard, les Israélites ont suivi cet exemple dans leurs traductions de la Bible, dans celles mêmes de leur rituel [2]. Cette innovation a permis à la théologie juive de prendre, dans l'opinion philosophique, une place qu'assurément elle n'eût jamais pu acquérir avec le maintien de l'ancienne traduction du nom ineffable.

Cependant *Éternel* n'est encore qu'un équivalent incomplet du sens suggéré par *Ehié*. L'Être souverain n'est pas seulement infini selon le temps, il l'est aussi selon l'espace. Pour *Être* il ne peut y avoir d'autre dénomination adéquate que l'*Être*. Tout au plus peut-on y ajouter la qualification de *suprême*. C'est ce qu'a fait la philosophie du XVIIIe siècle, et c'est au nom de l'*Être suprême*, dénommé par elle, qu'ont été promulgués les actes souverains, qui, à partir de 1789, ont constitué la nouvelle Société française. La France porte ainsi au front l'ineffaçable trace de l'EHIÉ ASCHER EHIÉ.

GUSTAVE D'EICHTAL.

(1) Cette appellation est aujourd'hui devenue d'un usage général chez les protestants; cependant à une époque récente, en Allemagne, en Angleterre, quelques traducteurs ont simplement reproduit le nom hébreu, sous la forme Iehova. (Voy. De Wette, *Die heilige Schrift des alten und neuen Testaments*. 3te Ausgabe. Heidelberg, 1839; — Rev. C. Wellbeloved. *The Holy Bible, a new translation*, London, 1838.

(2) Ainsi Mendelssohn dans sa traduction allemande des cinq livres de Moïse (1778); Cahen dans sa traduction française de la Bible (1831); Wogue dans sa traduction française du Pentateuque (1861); — Pour les rituels, voy. les *Prières des Israélites*, traduction de Créhange et autres.

Dans les *Actes du grand Sanhédrin* de 1807, le nom correspondant au tétragramme est rendu par *Seigneur Dieu d'Israël*. Cependant le nom d'*Éternel* apparaît une fois à l'article IV, et aussi dans les discours du Président Zinsheim, et du rapporteur Furtado.

ÉLÉMENTS MYTHOLOGIQUES

DANS

LES PASTORALES BASQUES[1]

La pastorale de *La prise de Jérusalem* est, parmi celles que j'ai pu lire jusqu'à ce jour, l'une des plus intéressantes. La Bibliothèque de Bayonne en possède une copie exécutée avec beaucoup de soin où les noms des acteurs et les indications de jeux de scène sont à l'encre rouge. La copie est signée « Bessiger, professeur de tragérie[2] à Esquiula » et datée du 27 octobre 1827. Elle comprend 1,359 strophes c'est-à-dire 5,436 vers, et porte le titre suivant : « La belle représentation sur la destruction « de la ville de Jérusalem, par Vespasien, empereur des Romains, l'année « de notre salut 70 ; contenant d'autres mystères (sic) savoir le sujet prin- « cipal est le prophète Jésus fils d'Annanus ».

Outre ce titre en français, on lit encore la note suivante en tête du second prologue : « L'auteur de cette pièce a cru de donner au publiq « (sic) un exemple pour renouveler la mémoire sur la destruction et ruine « entière de la ville de Jérusalem, qui fut détruite par Vespasien et Titus, « empereurs romains, l'an de notre salut 70, suivant quelques auteurs. « Les spectateurs verront ici comment Dieu punit les hommes obstinés « dans les crimes de péché ». Tout le reste du manuscrit est en basque.

Après les prologues, qui contiennent, comme d'habitude, un exposé général de la pièce, on voit paraître sur la scène Jésus, fils d'Annanus, qui se met à genoux et adresse à Dieu une prière. L'ange Gabriel vient lui ordonner, de la part du père éternel, d'aller prêcher la pénitence aux habitants de Jérusalem. Le prophète se met immédiatement en route.

Cependant, nous assistons à la mort des deux larrons, compagnons de supplice de Jésus-Christ. Ils vont en enfer où le mauvais larron, Gestas, est seul retenu, tandis que le bon, Dimas, est envoyé aux limbes ; il y trouve Adam, David et St-Jean. L'ange Raphael vient les prendre tous les quatre pour les conduire au ciel. Ils font leur entrée dans le séjour des élus en chantant le *Veni Creator* « avec réponse de la musique ». Raphael redescend sur la terre ; il va à la prison de Jérusalem et met en liberté Nicodême,

(1) Voyez la *Revue*, N° 1, p. 138.
(2) La mutation de *r* et *d* est ordinaire en basque. *Soldado* devient *Soldaro*.

Joseph d'Arimathie, et Gamaliel un autre « chrétien », en les invitant à aller au Jourdain trouver Jésus (fils d'Annanus) et ses disciples.

Mais voici Jésus lui-même dans le temple où sont déjà trois juifs de distinction, Abraham, Nicodème et Caiphe. Caiphe chasse Jésus à coups de pierre ; puis il se met en prières avec ses deux amis. Le temple tremble sur ses fondements ; pris de peur, les juifs tombent sur le parvis et se relèvent en criant. Ils encensent l'autel et s'en approchent, mais l'édifice tremble de nouveau et sur l'autel apparaissent Hélion et Cariot « fils de Ruben » qui demandent à parler à Gamaliel et à Joseph d'Arimathie. A ces chrétiens, ils annoncent les malheurs prochains du peuple juif. Puis ils demandent du papier et une plume et écrivent une lettre qu'ils chargent Gamaliel de remettre au conseil suprême de la cité. Gamaliel sort avec Joseph du temple ; ils rencontrent Jésus et l'emmènent avec eux. Le conseil est formé des juifs Barrabas, Abraham, Simon, Eléazar, Jean, Caiphe, de Pilate et du roi Archélaüs. Les chrétiens donnent la lettre à Pilate qui s'écrie : « Messieurs (*jaunac*), ceci est de l'hébreu, — c'est mauvais à comprendre ; — quelqu'un de cette compagnie — pourra-t-il le lire? » Joseph propose de la faire lire à Jésus « qui comprend tous les langages ». Jésus prend le papier et en donne lecture. La lettre se termine ainsi (nous traduisons littéralement) : « lisez aujourd'hui — la prophétie de Daniel ; — là vous verrez — la perte de Jérusalem ; — (Vous avez) injustement causé — la mort de Jésus-Christ ; — parce que s'était accompli — ce qu'avait dit l'Eternel : — *Et post hedomades* (sic) — *sexaginta duas* — *occidetus* (sic) *Christus* — *non erit populus*; — David nous a dit : — *Domine clamavi ad te — exaudi me, intende,* — *voce mea clamavero*. — Adressez lui des prières : — *Bonus es tu in bonnitatem* (sic) — *tua, doce me,* — *justificationes tuas* (sic). — Si vous écoutez, — vous serez heureux ; — mais, à adorer Jésus-Christ — vous devez vous mettre tout de suite ». Sur ces belles paroles, agrémentées d'un latin excentrique, une longue discussion théologique s'engage entre les chrétiens et les juifs. Puis, le roi délibère avec ses conseillers, tout le monde est d'accord que Jésus est un « innocent » qu'il faut faire fustiger et chasser ensuite. « Quant à nous, demeurons tranquilles ». Satan vient appuyer cet avis.

Pendant ce temps, à Rome, Vespasien trouve fort mauvais que, depuis sept ans, les juifs ne lui aient pas payé « les rentes » ; il donne l'ordre de leur faire réclamer tout l'arriéré. On envoie à Jérusalem dans ce but le Sénéchal.

Au conseil réuni à cette occasion par Archelaüs, Pilate et Jean sont d'avis qu'il faut payer ; les autres s'y refusent. Jésus pénètre dans la salle, se jette à genoux et récite deux strophes latines (?) : « *appropinquet, domine — deprecatio mea — in conspectu tuo, domine — juxtam eloquam tuam.* — *Da mihi intellectum — in erat postulatio mea — in conspectu tuo secundum* —

eloquens tuum eripe me ». Puis il supplie les conseillers de se ranger à l'avis de Pilate et de Jean. Nous sommes, dit-il, menacés de dangers terribles, si j'en crois les « signes » : j'ai vu le soleil s'obscurcir, j'ai eu des visions d'armées en bataille, etc. Rien n'y fait ; on se décide définitivement au refus, on lance un appel général de soldats et Jésus est mis en prison.

Le Sénéchal va chez Volages, roi d'Arménie, lui demander son alliance contre les Juifs. Elle lui est accordée et les troupes arméniennes marchent sur Jérusalem. Les Romains arrivent de leur côté et s'emparent du pays.

Cependant Jésus, sorti miraculeusement de prison, reçoit la visite de Pilate qui vient le consulter et reconnaît sa faute. Jésus l'invite à faire pénitence.

Mais voici les Romains devant la citadelle. Titus, qui tout le temps s'adresse à Vespasien en l'appelant « papa », vient sommer Japhet, chef des assiégés, de se rendre. De son côté Domitien harangue ses soldats : « Messieurs, déchargeons nos canons et renversons leurs murs ou bien qu'ils se rendent ! » Japhet capitule, les murs sont rasés, et toute l'armée arrive enfin devant Jérusalem.

Sommation de se rendre est faite aux Juifs qui sortent en masse et attaquent les Romains. Ceux-ci battus sont obligés de fuir. Mais ils reviennent et recommencent le combat ; Japhet est avec eux et le roi d'Arménie ne tarde pas à venir joindre ses troupes aux leurs. Le combat est interrompu : Pilate et Archélaüs demandent grâce ; on leur oppose un dédaigneux refus et la lutte est reprise. Tristesse de Pilate, qui, après un long entretien avec Satan, va se pendre.

Les assiégés délibèrent sur la situation. Jésus arrive au milieu d'eux pour « chanter avec musique (air triste, sic) ». Il est fort mal reçu, accablé d'insultes et finalement lapidé.

Eleazar met le feu « à un canton du théâtre ». Jean, et Archélaüs échappé du combat, réunissent de nouveau le conseil. La lutte continue désespérée ; Barrabas, Jean et Célestin sont faits prisonniers. Le reste des juifs se réfugient dans « Antonia » où ils sont vigoureusement assiégés.

Deux dames juives, Marie, reine de Jérusalem, et Rosalie, sur le point de mourir de faim, tuent l'enfant de la première et le mangent, ce dont leur cuisinière se lamente en un long monologue. Simon vient interrompre ses doléances et, en en apprenant le motif, demande sa part de provisions : on lui livre le reste du festin, la moitié du corps de l'enfant. Archélaüs refuse d'en manger et fait tuer le trésorier qui ne voulait pas ouvrir ses magasins ; pendant ce temps, Marie et Rosalie s'emparent de Caïphe, l'injurient violemment et le tuent à coups de poignard. Puis les Juifs mettent le feu partout. Mais les Romains ne les laissent point s'échapper. Ils sont tous faits prisonniers : Archélaüs se tue de sa propre épée. On fait grâce à Joseph, Gamaliel, Jean, Joseph d'Arimathie. Tous les autres dont trente « à vendre » sont emmenés prisonniers.

Entrée triomphale à Rome de l'armée victorieuse « avec des bouquets à la main ». Le pape Clément complimente Vespasien. Cantique général d'action de grâces à Dieu.

Vespasien fait comparaître les prisonniers devant lui et consulte son entourage sur le supplice à leur infliger. Titus propose de les faire fouetter, puis de les écarteler « entre quatre chevaux », car ils ont causé la mort de onze mille soldats par leur résistance enragée. On les dépouille de leurs vêtements, on les fustige, on les écartèle. Le bon pape Clément remercie le ciel pour cette juste punition des persécuteurs de Jésus-Christ.

Mais Vespasien, qui a fini son œuvre, vient, soutenu par ses deux fils, mourir sur la scène. Le conseil choisit Titus pour empereur et le Sénéchal lui met la couronne sur la tête. Allégresse générale. Danses et chants.

Un Romain distingué, Aurélien, rencontre Flavie, nièce du pape, et en devient ardemment amoureux. Il lui déclare sa flamme en ces termes : « Flavie, je prends plaisir — à vous voir ici — puisque en bonne santé — vous vous trouvez. — Votre beauté — m'a charmé le cœur — et à me marier avec vous — j'ai pensé. — Mais à vous le proposer — j'ai longtemps délibéré, — parce que vous observez, — vous, la loi du Christ. — J'ai peur de recevoir — de vous un affront — parce que Clément le saint Père — est votre oncle. — Il y a bien longtemps que j'étais — souffrant de cœur — parce que je n'osais pas — vous découvrir ce projet. — D'un amour profond — je vous aime tendrement : — il ne me paraît pas qu'il y ait — une plus charmante que vous. — Vos yeux, pleins d'amour, — ont saisi mon cœur — et vivre entièrement avec vous — est tout ce que je désire. — Je vous aime sincèrement — du milieu de mon cœur ; — il ne me semble pas qu'il y ait au ciel — une étoile qui vous ressemble. — Belle fleur d'été, — charmante giroflée, — pleine de tendresse, — au-dessus de toute autre, — je ne puis vous cacher — mon amour sincère — tant je désire — me marier avec vous ! » La jeune chrétienne répond poliment à Aurélien qu'elle ne l'épousera que s'il veut se faire chrétien comme elle. Il y consent volontiers et les deux fiancés échangent leur foi.

Le pape Clément, dont la nièce convertit les païens par l'amour, essaie un autre procédé. Il discute avec Narbot, Sisime, Gilas et Andronic, prêtres des idoles, « ministres de Bahomet (sic) ». Naturellement battus, ceux-ci forment le projet d'aller étudier les « funciones » et « exercices » des chrétiens, mais en secret, car le pape Clément est l'oncle de Titus. Ils se cachent derrière un rideau dans le lieu de réunion des fidèles. Arrivée de Clément, de Flavie et d'Aurélien. Le saint père, très triste, se plaint vivement de l'impiété générale, mais l'ange Michel lui apparaît, le console et lui rend son courage. Andronic et Sisime, touchés de la grâce, se convertissent, se découvrent, confessent leur foi nouvelle, répondant on ne peut mieux aux questions qui leur sont posées et finalement sont baptisés par le pape avec l'eau qu'Aurélien a été chercher dans un verre.

Demeurés seuls, Gilas et Narbol, sont pris d'un violent accès de rage et vont incontinent trouver Titus. Le préfet Mamartin porte la parole pour eux : « Par Clément, le saint père, — un ravage se fait ; — la moitié de Rome déjà — est devenue chrétienne : — les prêtres de Sérapis — sont perdus ». Titus envoie chercher Clément qui s'assied devant lui, tandis que les prêtres païens restent debout. Titus se borne à réprimander son oncle ; il lui pardonne « pour cette fois ».

Cependant voici Domitien qui fait à sa femme Domitila une scène de jalousie. Il la menace de la tuer si elle ne consent pas à empoisonner Titus. Elle s'y résout. A ce moment survient Titus qui propose à son frère et à sa belle-sœur une partie de campagne, « car il fait très-beau ». On part avec une nombreuse escorte, on organise des jeux, des courses, etc. Tout à coup retentit un grand coup de tonnerre dont l'empereur est fort inquiet. Domitila le rassure et lui offre de boire du vin de Péralta (Navarre espagnole), qu'elle a eu soin d'apporter dans une bouteille. Titus tombe empoisonné. Domitien vient lui prendre la couronne et va chercher toute la cour à laquelle il annonce que son frère a été tué par la foudre. On l'enterre en grande pompe et Domitila prodigue ses consolations à l'impératrice veuve Béatrice. Domitien ordonne d'arrêter toute la famille de Titus ; Mamartin part pour exécuter ces ordres mais comme Domitila a fait embarquer Béatrice pour l'Asie, il ne trouve que les deux fils de Titus, Henri et Louis. Ces deux enfants sont impitoyablement massacrés.

Trajan a succédé à Domitien. Nicanor vient porter plainte contre Clément, « beau-frère de Vespasien » ; mandé, le pape expose à l'empereur la doctrine chrétienne. Trajan pour toute réponse lui ordonne de se faire païen ou sinon il sera mis à mort. Clément répond à cet ordre avec indignation et l'empereur l'exile, avec tous les chrétiens, à l'île « de Crésone ». Mamertin les y conduit : devant la troupe on sonne de la trompe et par derrière on fouette les fidèles qui remercient Dieu et parlent de fonder une ville nouvelle. Gabriel leur apparaît, les encourage et les console. Clément frappe le sol de sa baguette : il en jaillit une source abondante.

Mamertin revient prendre Clément, lui attache au cou une grosse pierre et le jette à la mer. Les chrétiens cherchent partout leur pape ; Dieu leur ouvre un chemin dans l'océan au fond duquel ils retrouvent Clément dans une chapelle. Un émouvant dialogue commence entre le martyr et les fidèles, mais les païens font irruption dans la chapelle, prennent les chrétiens et les scient en deux. Ils veulent ensuite enlever le corps de Clément. Dieu intervient alors et, par un miracle renouvelé de la mer rouge, les flots se referment, « au bruits des tambours et de tous les instruments », sur les païens qui tombent « comme morts ».

Au bout d'un temps assez long, deux chrétiens, Japhet et sa femme Lucienne, sont à la recherche du corps de Clément. Ils savent qu'ils le retrou-

veront, grâce à un chemin ouvert dans l'eau. Ils y entrent, mais ils ont à faire sept jours de marche avant d'arriver au tombeau du martyr. Un païen Barium, les suit ; mais la mer se referme et ils n'ont que le temps de s'enfuir précipitamment, en abandonnant leur enfant. Une année après, ils reviennent et, après une fervente prière à saint Clément retrouvent leur enfant miraculeusement sauvé qui leur fait un long sermon. Ils demandent à Dieu pardon de leurs fautes. Action de grâces générale.

Dernier prologue, c'est-à-dire « morale » au public, suivant l'usage.

Il est remarquer que cette pastorale n'a pas de « satanerie »; Satan seul y parait un certain nombre de fois, mais il joue un rôle tout à fait secondaire.

JULIEN VINSON.

(*A continuer.*)

L'ENSEIGNEMENT
DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS
EN HOLLANDE

On sait que la chaire d'histoire des religions de Leyde a valu à la plus ancienne des universités hollandaises une mention honorable de la part de M. le ministre de l'instruction publique, lorsque le gouvernement défendait, au Sénat, la chaire que la commission du budget avait proposé de fonder au collège de France. Et ceux qui connaissent les travaux remarquables de M. le docteur Tiele, le savant titulaire de la chaire hollandaise, n'ont été nullement surpris d'entendre citer son nom à côté de celui du célèbre Max Muller.

Mais ce que tout le monde ne sait peut-être pas, c'est que cette chaire n'est pas le privilége exclusif de l'université de Leyde. Chacune des universités des Pays-Bas — et ce petit pays en possède quatre, dont trois ressortissent à l'État, tandis que la quatrième, la plus jeune de toutes, est à une création de la ville d'Amsterdam — a sa chaire d'histoire des religions.

Depuis le 1er octobre 1877, jour où la nouvelle loi sur l'enseignement supérieur, que les Chambres avaient votée en 1876, fut définitivement mise à exécution, cette branche se trouve inscrite au programme officiel des études théologiques universitaires.

Il y a là un fait d'autant plus significatif qu'il caractérise de la façon la

plus nette et la plus claire la transformation importante que ladite loi a fait subir aux facultés de théologie. Jusqu'à l'époque que nous venons d'indiquer ces facultés avaient eu un caractère double. D'un côté elles étaient des institutions scientifiques entretenues et administrées par l'État, au même titre que les facultés de droit, de médecine, des sciences et des lettres. De l'autre côté elles servaient exclusivement à l'usage de l'Église réformée, qui y faisait élever ses futurs ministres, tandis que l'Église catholique et les autres Églises protestantes avaient chacune son séminaire particulier. Il y avait là, évidemment, une anomalie, un reste de l'ancien état de choses, une dernière prérogative accordée à une Église qui avait été autrefois, avant la révolution de 1795, l'Église officielle des Pays-Bas, mais qui avait entièrement perdu ce caractère. Une réorganisation de l'enseignement supérieur devait donc amener nécessairement, d'une façon ou d'une autre, la suppression des anciennes facultés réformées, suppression que réclamait depuis longtemps le double principe de la séparation de l'Église et de l'État et de la laïcité de l'enseignement public.

Pour faire disparaître l'irrégularité que nous venons de signaler, l'État avait le choix entre deux moyens ; ou bien, il pouvait supprimer purement et simplement les facultés réformées et rayer la théologie de son enseignement supérieur ; ou bien, tout en abandonnant à l'Église le soin de faire élever ses ministres comme elle l'entendrait, il pouvait remplacer les anciennes facultés hybrides par des facultés de sciences religieuses d'un caractère franchement laïque et indépendant. Ce fut, heureusement, à ce dernier parti que s'arrêta le législateur hollandais.

Il est vrai que — contrairement à l'avis de plusieurs — il donna aux nouvelles institutions le vieux nom de « facultés de théologie », au lieu de les appeler « facultés des sciences religieuses » ; mais ce n'était là qu'une question d'étiquette ; le caractère des facultés de théologie fut complètement modifié ; au lieu d'institutions affectées à l'usage d'une église quelconque, elles devinrent des foyers d'études religieuses indépendantes, dont les différentes églises étaient libres de profiter pour leurs futurs ministres, si elles le voulaient, mais qui n'avaient absolument d'autre mission que celle de représenter, dans l'enseignement universitaire, une branche importante et indispensable, l'étude complète et consciencieuse des phénomènes religieux [1].

Parmi les modifications apportées par la nouvelle loi à l'ancien programme scolaire deux surtout marquaient très bien cette transformation. D'un côté, la dogmatique et la théologie pratique, qui jusque-là avaient

(1) L'église réformée, ainsi que les églises luthériennes, remontrante et mennonite se sont empressées de charger leurs règlements de façon à faire profiter leurs futurs ministres de l'enseignement théologique de l'État. Un certain nombre de cours supplémentaires donnés, dans l'église réformée, par des professeurs spéciaux, doivent combler les lacunes que cet enseignement présente au point de vue de la préparation des étudiants à l'exercice de leur ministère.

occupé une place d'honneur parmi les branches de l'enseignement théologique, en furent complètement bannies; l'État n'avait pas à se préoccuper de ce qui regardait exclusivement les Églises. De l'autre côté, l'étude de toutes ces religions que l'Église confondait sous le nom de paganisme, mais qui, au point de vue de la science indépendante, méritaient d'être associées aux religions juive et chrétienne, fut mise en tête du nouveau programme sous le double titre de « cours d'histoire de l'idée de Dieu » et « cours d'histoire comparée des religions en dehors de celle d'Israël et du christianisme ».

Qu'on ne se trompe pas sur la place spéciale que le programme réservait à ces deux dernières. Il n'y avait pas là une concession faite à l'ancien préjugé qui admet une différence spécifique entre la religion d'Israël et la religion chrétienne d'un côté et les religions païennes de l'autre, mais simplement la reconnaissance très légitime du fait que, le judaïsme et le christianisme ayant joué un rôle prépondérant dans l'histoire des peuples d'Europe, il y avait lieu de leur consacrer une attention spéciale, une analyse plus détaillée, et par conséquent, des cours spéciaux.

Hâtons-nous d'ajouter que ces innovations furent fort bien accueillies par tous les théologiens qui, depuis longtemps déjà, avaient pris l'habitude de se placer, dans leurs études, au point de vue de la science indépendante. Au fond ce n'étaient pas pour eux des innovations. Non-seulement les professeurs de la faculté de Leyde, pour ne citer que des savants de premier ordre, avaient poussé très fortement à cette réorganisation de l'enseignement théologique, mais le célèbre doyen, M. Scholten, avait, depuis bien des années, fait du cours de « théologie naturelle » dont le chargeait l'ancien programme, une étude générale des religions de l'antiquité et des différents systèmes de philosophie. Et lorsque, en 1873, M. Tiele, qui était à ce moment-là professeur au séminaire des Remonstrants, était venu s'établir à Leyde avec ses élèves, il avait ouvert un cours d'histoire des religions, que les étudiants de la faculté réformée avaient fréquenté aussi bien que les autres.

Mais, comme nous venons de le voir, la loi de 1876 régularisa la situation. L'histoire des religions fut inscrite au programme sous son véritable nom et non plus sous son pseudonyme «de théologie naturelle.» M. Tiele, cessant d'être professeur *in partibus*, fut nommé membre de la nouvelle faculté de Leyde et titulaire de la chaire qui lui revenait de droit et que ses travaux n'avaient pas peu contribué à faire créer; enfin, chacune des trois universités eut son professeur de théologie chargé d'enseigner l'histoire des religions. Sans être les égaux de M. Tiele, MM. Doedes, à Utrecht, Lamers, à Groningue, Chantepie de la Saussaye, à Amsterdam, consacrent à cette partie des études théologiques, toute leur activité et tout leur talent, et réussissent parfaitement à y intéresser leurs auditeurs.

Il semblerait que la logique du point de vue adopté par le législateur néerlandais dans la réorganisation de l'enseignement théologique supérieur dût amener également l'introduction d'un enseignement religieux indépendant et laïque dans les programmes de l'école primaire et de l'école secondaire, — à moins qu'on soit d'avis que l'enseignement des phénomènes religieux constitue une de ces branches spéciales qui doivent être réservées aux hautes études. Mais, même en dehors de cette considération, la logique devait rencontrer ici des obstacles, que plusieurs ont pu croire insurmontables et qui, jusqu'ici, n'ont pas été surmontés.

En effet, l'enseignement public en Hollande est et veut être entièrement laïque, accessible à des enfants de familles se rattachant à toute espèce de dénominations religieuses, et empreint de cet esprit de tolérance et de respect pour toutes les convictions qui n'est qu'une des applications du principe de la liberté de conscience. Or, il a paru jusqu'ici à l'État qu'il ne lui serait possible de se maintenir à ce point de vue qu'en excluant soigneusement tout enseignement religieux du programme de ses écoles primaires et secondaires. Ne nous arrêtons pas ici à discuter la question de savoir si cette « neutralité » absolue est possible, si elle ne viendra pas se heurter inévitablement contre le fait que, bien souvent, le simple exposé d'une théorie de la science moderne fera au croyant l'effet de porter atteinte à ses convictions religieuses. Du moment que le maître d'école ne fait pas de polémique proprement dite, ou ne s'amuse pas à ridiculiser des vues qui lui paraissent superstitieuses, l'État n'a pas à se préoccuper des plaintes de consciences trop chatouilleuses. Il fait enseigner la science, et c'est là son droit autant que son devoir. Ne demandons pas non plus si l'élément d'éducation qui se trouve renfermé dans tout enseignement général, ne poussera pas nécessairement le maître d'école consciencieux en dehors des limites qu'un certain libéralisme politique trop étroit ou trop peureux voudrait lui voir observer partout et toujours; il ne faut pas que l'État pousse le scrupule jusqu'à se défendre de professer bien réellement une morale laïque et indépendante.

Mais, si nous nous abstenons de discuter ces faits, il a fallu cependant les signaler pour bien faire comprendre à nos lecteurs comment il se fait que jusqu'ici tout enseignement religieux ait été exclu du programme des écoles néerlandaises. La loi a seulement permis aux ministres des différents cultes de faire usage, en dehors des heures de classe bien entendu, des salles d'école de l'État, pour y donner leur instruction religieuse à ceux d'entre les élèves dont les parents réclament cet enseignement pour leurs enfants. Simple acte de politesse, d'appréciation courtoise vis-à-vis de l'enseignement religieux donné par les églises, et de condescendance envers les élèves.

On conçoit que dans cet état de choses il ne soit pas facile de faire entrer l'histoire des religions dans l'enseignement primaire de l'état. Au reste, le

programme de cette instruction élémentaire n'est pas assez étendu pour y donner une place à part à une branche aussi spéciale. Il faudrait se borner à toucher, dans l'enseignement historique, à quelques phénomènes importants de l'histoire religieuse, et consacrer, dans les livres de lecture, un certain nombre de chapitres à esquisser la biographie de quelques initiateurs religieux, ou à dépeindre quelques usages religieux, comme cela se fait pour d'autres hommes célèbres et pour d'autres tableaux de mœurs.

Mais le programme de l'enseignement secondaire, que reçoivent des élèves des deux sexes de douze à dix-sept ou dix-huit ans, embrasse assez de branches spéciales pour qu'il soit possible et même nécessaire d'y faire entrer l'histoire des religions. Si la chose n'a pas encore été faite, — ce qui tient aux causes que nous venons d'indiquer, c'est-à-dire à un scrupule de laïcité que le temps ne manquera pas de réduire à ses justes proportions, — au moins elle se prépare. Et ce que l'État n'a pas fait jusqu'ici, mais ce qu'il fera tôt ou tard, des hommes d'initiative l'ont déjà essayé avec beaucoup de succès.

Commençons par dire qu'il y a longtemps que les théologiens libéraux ont donné une très large part à l'histoire des religions, notamment à l'étude des religions de l'antiquité, dans l'instruction religieuse qu'ils font comme ministres des différentes communautés protestantes.

M. Maronier, pasteur d'une communauté remonstrante à Utrecht, a consacré quelques-uns de ses excellents manuels à cette branche spéciale. Cinq pasteurs, réformés et remonstrants, de Leyde, ont publié un manuel d'instruction religieuse, dont la première partie, due à la main de M. le docteur Knappert, raconte l'histoire des religions antérieures et étrangères au christianisme avec autant de savoir que d'indépendance. Un jeune savant, M. le docteur Meyboom, a publié un manuel fort remarquable d'histoire des religions, dont il se sert avec succès dans le cours spécial qu'il a organisé au profit des élèves de l'école secondaire de l'État dans la ville où il exerce son ministère ; et plusieurs de ses collègues sont heureux de pouvoir l'appliquer à leurs leçons.

Tout cela c'est de l'enseignement ecclésiastique, si l'on veut, mais seulement de nom. Les pasteurs libéraux hollandais ont passé, en général, par une trop bonne école, pour ne pas donner à leur enseignement religieux ou théologique un caractère scientifique incontestable ; une instruction religieuse purement laïque ne différera en rien, pour l'esprit général et pour le fond des sujets traités, de celle qu'on trouve chez la plupart d'entre eux.

Ils ne demanderaient qu'une chose, ce serait de pouvoir doubler ou tripler le nombre très insuffisant des heures que les habitudes ecclésiastiques leur permettent de consacrer à leur enseignement, de classer leurs élèves dans des catégories bien distinctes et de mettre plus de méthode dans leur programme. Ils aimeraient, en un mot, changer leurs leçons d'instruction reli-

gieuse en quatre ou cinq cours. Plusieurs d'entre eux ont déjà réussi à organiser quelque chose dans ce genre. D'autres font ce qu'ils peuvent pour y arriver. D'autres encore, notamment dans les grands centres, combinent leurs forces, se partagent la matière, demandent à l'État l'usage d'une des salles des beaux palais de l'enseignement secondaire, ou louent une salle particulière, et font des cours méthodiques d'histoire des religions à des jeunes gens et à des jeunes filles de quatorze à dix-sept ans, élèves du gymnase (lycée) ou des « écoles moyennes. »

A Amsterdam et à Arnheim on a fondé, il y a deux ans, des « écoles d'enseignement religieux », dont le programme, s'étendant sur un espace de cinq années, comprend, en dehors de l'histoire de la religion d'Israël, de celle du christianisme, et de la philosophie morale, l'histoire des religions les plus importantes et l'étude comparée des principaux phénomènes religieux.

A Rotterdam voici ce que nous avons pu organiser l'an dernier au mois de Septembre, c'est-à-dire à l'ouverture des classes dans les écoles de l'État. Nous étions sept, tous théologiens, appartenant ou n'appartenant plus à différentes églises protestantes, mais résolus de ne faire que de l'enseignement religieux laïque. La municipalité nous accorda gracieusement l'usage d'une salle dans les deux écoles secondaires de jeunes gens, dans l'école secondaire de jeunes filles et au « gymnase ». Il fallait choisir nos heures en dehors des heures de classe, mais, grâce à la bonne volonté des directeurs de ces établissements, tous très convaincus de l'utilité de cet enseignement, et surtout à celle des élèves, nous réussîmes à établir un nombre suffisant de cours et à obtenir pour chaque cours deux heures par semaine.

La première année était consacrée à une étude générale des principaux phénomènes religieux, dont j'eus l'avantage de rédiger le programme, que mes amis adoptèrent aussitôt. La seconde année appartenait à l'histoire de la religion d'Israël en rapport avec les religions de ses voisins; dans la troisième on exposait les origines du christianisme, dans la quatrième on racontait l'histoire de l'église chrétienne, dans la cinquième, enfin, revenant aux anciennes religions, dont il avait déjà été question pendant la première année, on donnait, pendant le premier semestre, un aperçu méthodique des religions primitives, des religions nationales et des religions cosmopolites, tandis que le second semestre était consacré à retracer les grandes lignes du développement de l'idéal moral.

L'histoire générale des religions avait ainsi une double place dans notre programme; elle se trouvait au début comme « étude générale des phénomènes religieux », puis à la fin, comme « caractéristique générale des différentes religions. »

Quant à ma partie, la plus élémentaire de toutes, j'avais réparti la matière sur trois chapitres, dont le premier, intitulé *le monde des dieux*, était une

espèce de galerie des principales divinités, dont le second, qui avait pour titre *l'homme vis-à-vis de ses dieux*, initiait les élèves à la connaissance des principaux usages religieux, des fêtes, des cérémonies du culte et des divers sentiments que nous appelons religieux, tandis que le dernier chapitre fixait leur attention sur quelques hommes et quelques événements remarquables de l'histoire religieuse des peuples.

Il y avait là un canevas, un ensemble de notions générales, auquel les professeurs chargés des cours suivants n'avaient qu'à renvoyer la mémoire de leurs élèves pour bien faire saisir leur exposé historique, et qui, dans le cours de la dernière année se retrouvait sous une forme plus méthodique, permettant des développements plus larges et une analyse plus rigoureuse, dans la «caractéristique générale des différentes religions.»

Ce programme ne se donnait, évidemment, que pour un essai, susceptible de bien des améliorations. D'autres préféraient adopter une autre distribution de la matière. Ainsi, pour citer un exemple récent, un théologien hollandais, M. Zaalberg, dans un travail qu'il ne doit pas tarder à publier, renonce à l'idée de traiter en détail et d'une façon spéciale une seule des religions anciennes ou nouvelles. Son programme comprend quatre cours, dont le premier traite des fondateurs de religions, le second des usages religieux, le troisième des livres sacrés, tandis que le quatrième doit initier les élèves aux productions classiques de la littérature religieuse et leur apprendre à comparer entre elles les idées fondamentales des différentes religions.

On voit par ce qui précède qu'il existe en Hollande, de fait, à côté du précieux enseignement supérieur qui se donne dans les facultés de théologie réorganisées, un enseignement religieux secondaire, dans lequel l'histoire des religions occupe la première place. Cet enseignement, bien qu'il se donne par des théologiens, dont la plupart — pas tous cependant — sont ministres d'une église protestante, est franchement laïque et indépendant de tout intérêt ecclésiastique. Il ne poursuit d'autre but que celui de combler une lacune fâcheuse dans les études de la jeunesse scolaire.

Pour le moment, des circonstances particulières empêchent cet enseignement d'être inscrit au programme des écoles publiques. Il devra se donner provisoirement en dehors des heures de classe et à côté des leçons officielles. Mais déjà plusieurs directeurs d'établissements d'instruction publique engagent fortement leurs élèves à en profiter, et le temps viendra où, lorsque bien des préjugés se seront dissipés, et avec eux bien des scrupules, l'État laïque verra clairement qu'il existe un enseignement religieux secondaire, qu'il est de son droit et de son devoir de faire donner à ses citoyens.

VAN HAMEL.

CORRECTIONS PROPOSÉES AU TEXTE

DU NOUVEAU TESTAMENT

M. Naber, professeur de grec à Amsterdam, a publié dans la revue *Mnemosyne*, dirigée par M. le professeur Cobet à Leyde, un grand nombre de conjectures plus ou moins intéressantes et ingénieuses, destinées à corriger le texte du Nouveau Testament. Nous en offrons quelques-unes à nos lecteurs.

Matth. XVII. 27. Va-t-en à la mer, jette l'hameçon et prends le premier poisson *qui montera*, ἀναβάντα. Lisez δάκνοντα, *qui mordra*.

Marc. IV. 21. La lampe *vient-elle* (ἔρχεται) pour être mise sous le boisseau? Au lieu de ἔρχεται, lequel est absurde, lisez αἴρεται : *est-elle apportée?* Αἴρειν = προσφέρειν, comme dans Aristophane in Pace : αἶρ' αἶρε μᾶζαν ὡς τάχος τῷ κανθάρῳ.

Actes XVII. 22. Paul, debout au milieu de l'Aréopage, dit aux Athéniens : je vous vois κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους. La particule ὡς a causé de grands embarras. Très usitée devant le superlatif, elle ne l'est pas du tout devant le comparatif. On ne saurait pas non plus admettre la combinaison : [illegible] ὡς. Nous soupçonnons une négligence de copiste et nous lisons : κατὰ πάντα καὶ πανταχῇ δεισιδαιμονεστέρους. Cette locution est familière au style de Luc. Act. XVII. 30. πάντας πανταχοῦ. XXI. 28. πάντας πανταχῇ. XXIV. 3. πάντῃ τε καὶ πανταχοῦ. Nous traduisons donc : je vous vois, ô Athéniens, à tous égards et en tous lieux plus que dévots. En effet, l'Apôtre avait trouvé la ville toute pleine d'idoles, selon le vs. 16, et il déclare au vs. 23 qu'en y examinant les objets du culte, il y avait trouvé même (καὶ) un autel dédié à un Dieu inconnu.

Actes XXVII. 17. Nous ne pûmes que difficilement nous rendre maîtres de la chaloupe; après l'avoir hissée on se servit de secours (βοηθείαις ἐχρῶντο), en entourant le navire (τὸ πλοῖον) par-dessous avec des cables. » Ce verset est inintelligible. D'abord, on n'entourait pas un navire de cables en pleine mer, mais dans le port. Puis, lors même que l'équipage eût voulu le faire, était-il nécessaire de commencer par tirer la chaloupe de la mer? Enfin, si on l'a tirée, il faut admettre que c'était dans l'intention de ceindre, non le navire τὸ πλοῖον, mais la chaloupe, ἡ σκάφη. Il faut donc retrancher du texte, τὸ πλοῖον. Il faut ensuite retrancher le terme vague de βοηθείαις par le mot

concret de βοέας, courroies de peau de bœuf. Voici la traduction qui en résulte : nous pûmes à peine nous rendre maîtres de la chaloupe; après l'avoir hissée, on se servit de courroies pour l'entourer d'une ceinture.

Gal. II. 3, 4. « Même Tite qui m'accompagnait, n'a pas été contraint à la circoncision, quoi qu'il fût Grec, mais à cause des faux frères intrus (διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους κ. τ. λ.). Les interprètes se demandent si Tite a été circoncis ou non. Les uns disent : non! à cause des faux frères auxquels Paul n'a pas voulu céder et par lesquels Tite n'a pas voulu se laisser contraindre. Les autres prétendent que oui. Tite n'a pas été contraint, mais l'opération s'est faite à cause des faux pères qui espionnaient la liberté de Paul et de ses amis. On se demande comment Paul a pu se résoudre à une pareille concession. Ici notre critique intervient. Il n'y a eu de contrainte ni pour Paul, ni pour Tite. Paul n'a pas même consenti; il ne pouvait y consentir et sa déclaration au verset 5 le prouve bien. Mais c'est Tite qui a consenti par la peur que lui inspiraient les faux frères. Lisez ἔδεισε (il craignit) δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους au lieu de : διὰ δὲ τοὺς π. ψ.

Gal. II. 11. Paul, parlant de sa controverse avec Pierre, dit : κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην ὅτι κατεγνωσμένος ἦν, ce qu'on traduit ordinairement : je lui résistai en face parce qu'il était *à reprendre*, répréhensible. Cette traduction est inadmissible. Il faut : *parce qu'il était condamné*. Il en résulte un contre-sens. Changeons le texte et lisons : ὅτι κατέγνωμεν ὅς ἦν, *parceque nous savions qui il était*. Pierre s'était montré affranchi des prescriptions alimentaires de la loi mosaïque et avait partagé les repas des chrétiens sortis des gentils. Mais craignant de déplaire aux judaïsants de Jérusalem qui étaient venus à Antioche, il s'était séparé de ses amis. Il se montra ainsi différent de ce qu'il était. Paul *qui le connaissait*, eut donc le droit et le devoir de lui résister en face.

Philipp. II. 6. Jésus-Christ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. La traduction naturelle est celle-ci : étant en forme de Dieu (l'image de Dieu), Jésus-Christ n'a pas considéré comme une rapine d'être égal à Dieu. En d'autres termes : être égal Dieu n'était pas à ses yeux une usurpation; au contraire il le considérait comme légitime. Malheureusement cette traduction irréprochable aboutit à un contre-sens évident. En effet, le contexte veut tout le contraire et déclare que Jésus a désapprouvé τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ne l'a pas voulu, n'y a pas aspiré, a choisi tout le contraire. Il faut donc reconnaître que le texte, tel qu'il est, est inintelligible, et les tours de force exégétiques qu'on s'est permis, l'ont bien prouvé. Changeons οὐχ ἁρπαγμὸν en οὐχὶ πρᾶγμα. On connaît la locution très commune : πρᾶγμα ποιεῖσθαί τι, considérer une chose comme importante, la traiter comme telle. Notre passage obtiendra en conséquence ce sens : celui qui était en forme de Dieu n'a pas estimé un une chose importante d'être égal à Dieu, il n'en a fait aucun cas. Maintenant les idées du contexte se suivent naturellement. L'Apôtre

insiste sur le dévouement mutuel et le recommande par l'exemple de Jésus-Christ. Lui, l'image de Dieu, aurait pu aspirer à la domination et à la gloire divine du Messie. Mais il fut animé d'un tout autre sentiment. Au lieu d'aspirer à être égal à Dieu, son abnégation parfaite a préféré une vie de serviteur, laquelle a abouti à la croix que Dieu avait ordonnée. G.

LE CHRISTIANISME JUGÉ PAR UN JAPONAIS

On sait qu'après que le catholicisme fondé au XVIe siècle au Japon par François Xavier, eût été entièrement extirpé par le gouvernement, l'année 1854 ouvrit, grâce aux canonnières des Américains, une ère de tolérance relative qui peut assurer quelque avenir au christianisme dans ces contrées lointaines. La lutte de la parole semble commencer à y avoir son tour.

En effet, un savant de Yeddo, Jasui Tschuchei a publié sous le titre de *Bemmo ou exposition de l'erreur* une attaque contre le christianisme, dont nous aimerions à communiquer quelques fragments à nos lecteurs [1].

Un certain Schimadzu Saburo, homme riche et influent, a écrit une préface à ce livre et s'y explique de la manière suivante : tous ceux qui lisent ce livre, devront l'approuver. Je suis sûr de son influence sur les esprits, pareille à celle du soleil qui dissipe les nuages. Ce livre anéantira le courage des contradicteurs et mettra fin à l'égarement de la nation. Et ce but, il faut le dire, est sublime.

Le livre se compose de cinq parties, dont la première traite du Pentateuque.

Ce livre étrange, est-il dit, enseigne un Dieu qui, antérieur au ciel et à la terre, a tiré celle-ci du néant. Mais Celui qui n'avait besoin de rien pour créer le ciel et la terre, a besoin de la poussière de la terre pour former Adam et d'une des côtes de celui-ci pour former Eve. Quel singulier être surnaturel que ce Dieu qui a des formes si visibles qu'il peut créer l'homme à son image ! Il crée en six jours ce vaste monde et il a pourtant l'air d'être insignifiant comme un homme. Pourquoi ce Dieu crée-t-il le serpent ? Est-ce pour séduire Eve ? Et voici, le serpent parle. Des animaux qui parlent ! Je me trompe, ce n'est pas un serpent, c'est Satan déguisé et celui-ci est un ange déchu, quoiqu'il n'y eût pas encore d'anges avant Adam. On comprend qu'Eve soit punie, si elle a commis une faute, mais pourquoi punir

(1) La traduction faite d'abord en anglais par John Harington Gubbins, a été suivie d'une traduction allemande de Karl Friedrich sous le titre : *Bemmo oder des Irrthums Darlegung, eine Abhandlung gegen den Christenglauben*, Leipzig. O. Schultze. 1878.

toutes les femmes innocentes avec elle ? et même les femelles des animaux? Ou bien la chûte d'Eve aurait-elle déterminé son enfantement ? Il y aurait là au moins un sujet de joie pour Dieu, qui eût dû sans cela former sans fin des hommes de la poussière de la terre.

Avec quelle violence Dieu, sans avoir appris aux hommes le bien et sans distinguer les grandes et les petites fautes, fait-il éclater un déluge qui extermine hommes et bêtes, innocents et coupables ! Où est ce grand abîme dont toutes les sources jaillirent ? Comment les eaux ont-elles pu s'élever de quinze coudées au-dessus des montagnes qui furent couvertes, tandis que la tradition chinoise officielle nous apprend que les habitants des plaines se bâtirent des nids dans les arbres et que ceux des collines se creusèrent des antres sur leurs penchants ? C'est que l'auteur du Pentateuque prend pour le monde entier son étroite circonscription de la Mer Rouge et de la Judée, inondée par l'Indus et le Nil. Si Noé seul, qui pouvait se construire une arche, échappa, tandis que tous les autres ont été submergés, c'est que la civilisation manquait à ceux-ci.

Les mers et les montagnes sont créées pour servir de limites entre les peuples différents. Il en est résulté des mœurs et des coutumes particulières, des langages très différents. Que signifie donc cette tour de Babel et cette confusion des langages ?

Parce que Jacob, appelé plus tard Israël, préfère Rachel à sa sœur aînée Léa, Dieu rend celle-ci féconde. N'est-il pas au-dessous de Celui qui a créé le monde en six jours, de se mêler de ces petites querelles de famille ?

Il est plus digne du diable que de Dieu d'endurcir, pour se glorifier, le cœur de Pharaon et de livrer ainsi des milliers d'Egyptiens à la mort. Pourquoi Dieu n'établit-il pas plutôt des rapports bienveillants entre Pharaon et les Israélites ? — Si Moïse ordonne aux Israélites de demander aux Egyptiens des vases d'or et d'argent, on ne peut y voir que l'ordre d'un vol.

Les dix commandements ont un air de ressemblance avec les doctrines de notre religion.

Voici la conclusion sur le Pentateuque : en parcourant le livre, nous trouvons que Noé fut le premier à croire et à obéir à ce Dieu malicieux, qu'Abraham fut le premier à propager cette foi et que Moïse l'acheva. Moïse fut un homme de grand sens, mais rusé et impie. Il attribua sa force à Jéhovah et trompa par elle les peuples voisins. Plus tard il les écrasa par ses guerriers. S'il les trouvait invincibles, il disait : Jéhovah nous refuse la victoire. S'il trouvait l'occasion de les exterminer, il disait : Jéhovah nous appelle au combat !

La seconde partie commence ainsi : deux doctrines règlent les rapports mutuels des hommes. La doctrine de Kô, traitant de ceux des parents, prescrit, selon les degrés d'affinité, l'amour ou l'amitié dans leur commerce ré-

ciproque. La doctrine Chin établit la manière dont on témoigne le respect et la soumission à toute autorité depuis le premier serviteur de l'Etat jusqu'aux plus humbles fonctionnaires. En obéissant à cette double doctrine, tous les hommes vivront en paix dans leurs maisons et en étendant leurs relations, ils vivront en paix avec toute la terre.

Mais ce n'est pas là la doctrine de l'homme de la Judée, qui prêche la religion de Jéhovah. A l'entendre, les maîtres et les parents ne sont que pour un temps; le vrai Maître et le vrai Père sont au ciel. C'est Jéhovah, dit-il, et moi je suis son Fils. Il m'a envoyé pour sauver le monde. C'est pourquoi il m'aime et il veut donner la vie éternelle, le bien-être, la santé et une couronne incorruptible à ceux qui l'aiment.

Eh! pourquoi les maîtres et les parents doivent-ils être périssables? Il n'y a que ce qui est en nous corporel et temporaire, ce que nous méprisons selon la doctrine du ciel, qui leur appartienne; ils n'ont point de prise sur la nature spirituelle.

La doctrine de Jésus conduit à un manque d'amour envers les parents et aussi (ce qui est très important aux yeux des japonais) envers la belle-mère. Cependant, trop prudent pour déprécier l'importance de l'amour filial, il a même établi sa doctrine sur cet amour. En tous cas il était toujours jaloux de placer en première ligne l'amour qui lui est dû. Il va jusqu'à repousser sa mère, ses frères et ses sœurs. Il traite les maîtres et les chefs comme des étrangers. Les princes qui ne croient pas en lui, sont des ennemis. Les fonctionnaires, chargés de la perception des impôts et par conséquent l'autorité établie, sont des voleurs. Fils de Dieu, il n'a qu'en médiocre estime ceux qui gouvernent. Dès lors on comprend qu'un de ses disciples pense que l'autorité lui a une grande obligation s'il veut bien payer les impôts. C'est ainsi que les doctrines Chin et Cho de Confucius, base de toute moralité, sont interverties, que tout péché commis envers les parents et les maîtres est pardonné et que le bonheur est assuré à l'amour qu'on porte au vrai Maître et au vrai Père qui est au ciel. Des hommes imbus d'une telle doctrine se jouent des fautes commises envers les maîtres et les parents. Y a-t-il encore un châtiment redoutable pour ceux qui sont parvenus à ce comble d'aveuglement?

Confucius dit: je ne saurais comprendre le monde où je vis; comment puis-je donc savoir quoi que ce soit de celui qui succédera au présent? D'autres comprennent évidemment encore moins ce qu'il n'a pas compris, alors même que, comme Jésus, ils parlent du monde futur comme d'un lieu qu'ils ont autrefois occupé. L'âme tient du corps le sentiment, douleur ou plaisir; or en parlant d'immortalité, Jésus n'a en vue que l'âme, à laquelle il ne saurait pourtant prêter ni sens ni sensations.

Selon Jésus, ni hommes, ni femmes ne se marieront dans le ciel. Par conséquent il n'y aura plus lieu à boire et à manger. Dans ce cas, la vie n'a

point d'objet et quant à la couronne incorruptible, je ne m'en soucie pas plus que je ne redoute le feu éternel. A supposer même que Jésus fût fils de Dieu j'aimerais mieux recevoir de sa part le plus dur châtiment que me départir, ne fût-ce que de l'épaisseur d'un cheveu, de l'obéissance due à mes parents ou à mes maîtres.

La troisième partie est destinée à montrer que la mort expiatoire de Jésus, sa résurrection et son ascension ne sont que des contes inventés par ses disciples.

Dès son apparition, Jésus déclara la guerre aux religions romaine et buddhiste qui régnaient autour de lui. En conséquence, ses disciples combattirent avec ardeur les autres religions et voulurent élever Jésus à la royauté. C'est ce qui détermina sa crucifixion. S'il avait voulu sacrifier sa vie et expier les péchés du monde, il n'aurait pas tremblé la veille de sa mort et n'aurait pas eu besoin d'un homme aussi sordide que Judas pour être livré à ses ennemis.

Comment d'ailleurs Jésus pouvait-il savoir que sa mort serait une expiation pour le monde entier? Il ne met sa mort en rapport qu'avec le corps qui, une fois anéanti, ne ressuscite pas. Cependant il ramène à la vie son corps qui pourtant ne sert à rien dans un espace vide comme le ciel. Si Jésus était redevenu vivant, il aurait bien fait, afin d'en assurer la vérité, de se mêler aux hommes; mais il ne se montra qu'à ses disciples et à quelques vieilles femmes. Aussi voyant sa tombe vide, on ne douta pas que ses disciples n'eussent enlevé le corps. Le récit que ses os n'ont pas été brisés est en rapport avec la *fête de Pâques*. C'est ici qu'on peut appliquer la parole de Confucius : c'est par l'excuse qu'on reconnaît l'incertitude.

Nous sommes parvenus à la quatrième partie.

En apparence l'ancien Buddhisme de notre pays et la doctrine de Jésus se ressemblent tellement que le premier pouvait se passer de celle-ci et lui laisser pleine liberté de régner dans les pays qu'elle a conquis. Mais au fond, il n'en est rien. Le Buddhisme ordonne de prier pour le bonheur futur des autorités et des parents; il connaît les messes des morts; les morts chez les chrétiens entrent au sépulcre sans chant et sans musique, comme les créatures qui ne sont pas douées de raison. — Le Buddhisme a été professé dans le pays depuis un très grand nombre d'années et a appris à obéir aux lois en vigueur; la doctrine de Jésus est arrogante et ambitieuse; elle ne reconnaît pas l'autorité établie. — On se dispense avec hauteur du respect dû aux lieux sacrés des morts et aux messes pour les morts dont Confucius se promettait tant d'influence sur la morale; chacun se laisse uniquement guider par les avantages d'un bonheur futur individuel. — Le Buddhisme s'est inféodé chez nous depuis mille ans; chacun célèbre son propre service religieux à l'aide des usages traditionnels. Les attaquer, ce serait provoquer la révolution.

Le peuple ne se laisse égarer que par les avantages que lui promet le christianisme qui l'obsède dans ce moment. La crainte de la mort doit être dissipée par la vie éternelle, la cupidité doit être contentée par des trésors impérissables, de nouvelles craintes doivent être excitées par un feu inextinguible. Or là où la religion fait entrevoir le profit, le fanatisme s'éveille et on n'arrête que difficilement dans leur élan des hommes qui croient qu'en mourant pour Jésus, leur bonheur futur augmentera.

Cette religion chrétienne se sépare dans les pays occidentaux, en deux moitiés ; en Amérique on compte vingt-cinq sectes qui prétendent toutes être chrétiennes. Comme les différences qui les séparent doivent être minimes ! qu'il est fâcheux de ne pas pouvoir en triompher ! Est-ce là de la religion ? Et s'il est vrai que des hommes prêts à se réconcilier s'il s'agit d'autres intérêts, se refusent au pardon dans les disputes religieuses, où serait la fin des combats, si la religion chrétienne venait se joindre à celle qui règne dans notre pays ? Le Christianisme pourrait égarer les esprits au point, qu'au cas que notre pays fût attaqué par un grand chrétien, nos compatriotes eux-mêmes lui prêtassent main forte. Ceux d'entre eux qui souhaitent l'adoption du christianisme, demandent à voir le pays en révolte et ses enfants mis à mort ; ils veulent empêcher que les parents et les autorités jouissent, ne fût-ce qu'un seul jour, du repos et de la sécurité qui reviennent à leur position sociale.

La cinquième et dernière partie expose les idées régnantes au Japon relativement à l'univers et aux origines de l'espèce humaine. Celles-ci remontent au soleil, principe masculin et à la lune principe féminin. L'auteur conclut en doutant de l'universalité de la foi parmi les chrétiens de l'Occident, et en énonçant l'espoir du triomphe prochain de la religion de Confucius sur toutes les autres, puisqu'elle est la meilleure pour le gouvernement du monde.

G.

NOTICE SUR LE MUSÉE RELIGIEUX

FONDÉ A LYON PAR M. ÉMILE GUIMET[1].

La collection de M. Émile Guimet se compose d'objets religieux, représentations divines, ustensiles servant aux cultes, manuscrits sacrés et livres religieux qu'il a rapportés de son voyage dans l'extrême Orient.

(1) *Musée Guimet. Catalogue des objets exposés, précédé d'un aperçu des religions de l'Inde, de la Chine et du Japon*. Lyon, imprimerie Pitrat aîné, 1880 (Brochure in-8, de 112 p., avec plusieurs planches). Nous extrayons de ce fascicule les renseignements propres à faire connaître à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des religions anciennes le but poursuivi, et atteint, par l'organisation du Musée, unique en son genre, dont la façade est reproduite en tête de la *Revue*.

Il avait été chargé par le Ministère de l'instruction publique d'une mission scientifique ayant pour but l'étude des religions de l'Inde, de la Chine et du Japon.

Il a organisé :

1o Une bibliothèque des ouvrages sanscrits, tamouls, singalais, tibétains, siamois, chinois, japonais et européens qui traitent particulièrement des questions religieuses. A ces ouvrages s'ajouteront les traductions françaises de tous ceux qui n'ont pas encore été traduits dans notre langue.

Des grammaires et des dictionnaires de ces langues orientales, de presque tous les idiomes de l'Inde, ainsi que des langues anciennes de l'Égypte, de la Grèce, de Rome et de la Phénicie, seront à la disposition des savants et des personnes qui désireront étudier les langues de l'antiquité ou de l'extrême Orient.

2o Un musée religieux contenant tous les dieux de l'Inde, de la Chine, du Japon, de l'Égypte, de la Grèce et de l'empire romain.

3o Une école dans laquelle les Orientaux peuvent apprendre le français, et les Français étudier les langues vivantes de l'extrême Orient. Cette école a des professeurs indigènes, de croyances différentes, qui sont en état de donner, sur les livres de la bibliothèque ou les représentations religieuses de la collection, toutes les explications nécessaires. Des cours publics de japonais sont actuellement professés à l'École de commerce, par les professeurs de l'École Orientale.

En créant ce musée, M. Guimet a pour but de faciliter les recherches des savants, et plus encore de propager, en les vulgarisant, le goût des études orientales et religieuses. « Je cherche à propager la science, disait-il en inaugurant le Musée devant le Congrès des Orientalistes réuni à Lyon en 1878, à semer de la graine de savants ; si sur cent graines une seule prospère, j'aurai atteint mon but. » (*Compte rendu du Congrès des Orientalistes, session de Lyon*).

Il nous a donc paru utile de tracer en quelques mots une esquisse rapide des religions de l'extrême Orient, pour permettre à tout visiteur, si peu initié qu'il soit à ces questions, de voir dans les collections du Musée quelque chose de plus que des objets de simple curiosité. Heureux si nous pouvons intéresser quelque nouveau néophyte, et lui donner le désir de pénétrer plus avant dans ces questions à la fois si importantes et si intéressantes, mais malheureusement si peu connues encore en France !

RELIGIONS DE L'INDE

VÉDISME

C'est dans l'Inde, berceau de ces peuples aryens qui ont apporté ou transmis jusque dans nos contrées leur civilisation et leur langue, mère de tous

les idiomes européens, que nous trouvons les plus anciennes données religieuses, ou tout au moins celles qui ont été le plus anciennement précisées et conservées par l'écriture.

La première religion de ces peuples est la religion védique ; ses préceptes, ses doctrines et ses cérémonies sont renfermés dans des livres appelés Védas, dont la composition, par une série d'auteurs successifs, peut se placer entre le quinzième et le seizième siècle avant Jésus-Christ.

Ils se divisent en trois sections :

1o Mantras, prières, invocations, et louanges à la divinité, composées sous forme d'hymnes versifiées et de textes en prose.

2o Brahmanas, ou préceptes ritualistes en prose.

3o Upanishads, doctrine secrète ou mystique, en prose ou en vers.

« Le culte de cette religion s'adressait à ces forces physiques devant lesquelles se sont instinctivement inclinés, au début de leur existence, tous les peuples qui n'ont eu d'autre guide que la nature, devant lesquelles les nations, même les plus civilisées et les plus éclairées, ont toujours été forcées de courber la tête par respect, sinon par adoration. » (Monier Williams. — *Indian Wisdom*).

Le premier culte des Aryens paraît avoir été une croyance purement théiste, dont l'unité se divisa bientôt en ramifications variées. La première déification des forces de la nature fut probablement Dyaus, le ciel, ou Dyaus-Pitar, le père céleste ou le ciel père, le Zeus des Grecs, le Jupiter ou Diespiter des Romains. On lui a bientôt adjoint une compagne, la déesse A-di-ti, qui devint plus tard la mère de tous les deux.

Nous trouvons ensuite Varouna (Ouranos, le ciel), enveloppant tout l'univers.

Puis Indra, personnification de l'atmosphère humide et de la pluie.

Vayu, le vent, qui est quelquefois personnifié dans plusieurs personnages appelés Maruts.

Par la suite, Indra devint la principale divinité du culte védique ; cette préférence s'explique d'elle-même par l'importance de la rosée et de la pluie pour les agriculteurs des régions orientales.

La terre était adorée sous le nom de Prithivî, mère de tous les êtres vivants.

A côté de ces divinités principales, l'imagination des peuples créa, par la suite des temps, beaucoup d'autres dieux secondaires, émanations ou manières d'être des premiers, génies bons et mauvais, anges ou démons. Le plus important de ces dieux inférieurs était Yama, au Japon, Yéma, le dieu des esprits trépassés.

On trouve dans quelques hymnes des Védas une conception quelque peu nébuleuse et mal définie de l'unité de la divinité suprême, considérée sous ses diverses manifestations divines, et de l'identité des divers dieux princi-

paux; vaguement indiquée dans les Védas, cette idée se montre plus clairement à l'époque de Manou. (Voir les derniers vers du douzième livre.)

Il ne paraît pas que la doctrine de la métempsycose fût un des dogmes de la religion védique, mais on trouve beaucoup d'allusions indirectes à immortalité de l'âme et à la vie future, dans le Rig-Veda principalement.

Il est à croire que l'imagination des Aryens revêtait leurs dieux d'une forme humaine; on ne connaît pourtant pas d'images divines ou idoles de cette époque.

BRAHMANISME

La religion brahmanique, qui a succédé au védisme, est une forme développée de ce culte primitif. Elle a probablement pris naissance dans les premières tentatives de représentation des divinités védiques, chaque statuaire créant un type de la divinité telle qu'il la comprenait, ou s'efforçant d'exprimer par les traits, la forme et la posture, les attributs ou les qualités dont il la revêtait. Par la suite ces images diverses, nées de l'ardente imagination orientale, perdant leur signification symbolique, devinrent sans doute autant de dieux différents; chaque qualificatif prit une forme, l'adjectif devint l'idole.

Elle comprenait d'abord trois triades divines:

1° Brahma, l'intelligence suprême;

2° Wishnou, la force créatrice;

3° Siva, la force destructive, chacune de ces divinités principales étant accompagnée de deux autres dieux secondaires.

Plus tard on convient d'unifier ces différents cultes, et il en résulta la triade unique, ou Trimurti, qui devint le dogme fondamental du brahmanisme, c'est-à-dire:

Brahma, Wishnou, Siva.

Ces trois dieux ne sont, à vrai dire, que des manières d'être de la même divinité suprême, Brahma. Ils ont eu chacun, Wishnou principalement, une série de nombreux *avatars* ou incarnations successives.

Au-dessous d'eux se presse une foule de dieux inférieurs, esprits du bien ou démons, génies des airs, de la terre, des eaux, des enfers, personnages fabuleux, de formes étranges ou humaines, restes des idées fétichiques, que l'imagination ardente des Hindous s'est plu à douer des pouvoirs les plus étendus. Ils sont représentés par d'innombrables idoles, dont on peut voir quelques spécimens dans les vitrines 1 et 2 de la galerie du premier étage.

Dans cette religion, nous trouvons le dogme de l'immortalité de l'âme sous la forme de la métempsycose, ou passage successif de l'âme dans le corps des êtres, du plus infime au plus relevé, de la brute à l'homme et de l'homme au génie. Elle s'épure dans ces existences successives, jusqu'à ce qu'elle atteigne au degré de perfection qui lui permettra de se fondre enfin

et pour l'éternité, dans le grand Esprit universel qui anime le monde. Mais si l'âme s'élève par la pratique des vertus, elle déchoit par l'abandon aux passions et aux vices; elle peut donc être condamnée à reprendre dans l'échelle des êtres les degrés les plus bas en punition de ses mauvaises actions.

Le brahmanisme reconnait un Dieu créateur. Il diffère de toutes les autres religions connues par la loi civile des Castes, loi élevée au rang de dogme religieux. De même que l'âme parcourt la série des existences animales, de même elle doit, dans la vie humaine, parcourir la série des degrés de castes. La plus élevée est celle des Brahmanes, ou prêtres, la seconde, celle des Kshatryas ou guerriers, de laquelle sortent les races royales, la troisième celle des Vaisias ou artisans, la quatrième enfin celle des Soudras ou laboureurs. Chaque caste a ses devoirs, plus minutieux et plus sévères à proportion de son élévation; chaque caste a aussi ses droits et ses privilèges, qu'elle perd par souillure, si elle s'allie à une caste inférieure. Chacune de ces castes se subdivise encore en une infinité de sous-castes, aussi fermées, aussi exclusives entre elles que les castes elles-mêmes. Tout jusqu'à l'alimentation est prévu et réglé par les rites. Le code de ces réglementations à la fois religieuses et politiques est le Dharma-Sastra, ou le livre des lois, connu généralement sous le nom de Lois de Manou, qui en a rassemblé et classé les ordonnances.

Les doctrines brahmaniques sont contenues dans de nombreux ouvrages de philosophie pure et mystique et de rituels, dont les principaux sont les divers Sutras, le Râmâyâna, le Mâha-Bhârata, les Puranas, les Tantras et les Nili-Sastras.

BOUDDHISME

A la fin du septième siècle avant Jésus-Christ, il naquit à Kapila ou Kapilavastu, dans le Gorakpour, un enfant dont la naissance fut précédée et suivie des événements les plus merveilleux. Il était fils de Souddhodana, de la noble race des Sakyas, roi de Kapila et de la reine Maya-Dévi. Cet enfant, qui reçut le nom de Siddhârtha, devait être le fondateur de la religion bouddhique. Il est plus fréquemment désigné sous le nom de Sakya-Mouni (l'ascète des Sakyas) ou de Gautama, nom patronymique de sa famille. Nous ne voulons pas faire ici l'histoire de ce grand homme; nous rappellerons seulement que les Brahmanes appelés auprès de son berceau avaient prédit qu'il quitterait le monde pour se vouer à la vie religieuse, quand il aurait vu un vieillard décrépit, un malade agonisant, un cadavre et un religieux. Siddhartha ayant rencontré en plusieurs circonstances les quatre apparitions annoncées par la prédiction, quitta furtivement son pa-

lais, pour aller dans les solitudes suivre les enseignements des Brahmanes ascètes. Il avait alors vingt-neuf ans.

Ne trouvant pas dans la doctrine des Brahmanes ce que cherchait son esprit, il les quitta bientôt pour se retirer dans les forêts et y méditer seul sur les grands problèmes de l'existence. Il demeura sept ans dans la solitude, au bout desquels s'étant un jour assis sous un arbre Bô (*ficus religiosa*), il sentit se dissiper les voiles de son esprit : il était devenu Bouddha ou Sage parfait. A dater de ce moment, il commença ses prédications et fut entouré de nombreux disciples. Il mourut à l'âge de quatre-vingt-un ans, en l'année 543 avant Jésus-Christ, selon les données les plus probables.

Sakya-Mouni n'avait rien écrit. Ses disciples s'occupèrent de réunir et de coordonner leurs souvenirs et les enseignements du maître. De leurs écrits est sortie la religion connue sous le nom de bouddhisme.

Son dogme fondamental repose sur la renaissance indéfinie de l'âme, dans des existences et des créatures diverses, jusqu'à ce qu'elle soit assez pure pour mériter d'être délivrée des maux de l'existence, de ne plus renaître, ou pour mieux dire, de renaître dans le Nirvâna, lieu de béatitude céleste et de bonheur complet, qui n'est pas défini d'une façon précise par les livres bouddhiques, car pour quelques-uns le Nirvâna n'est qu'un état de l'âme.

La méditation profonde est le moyen efficace d'arriver à ce *summum bonum*; par elle, l'homme apprend à se rendre maître de ses passions et de ses sens, et à se détacher du monde. La prière, les mortifications sont recommandées comme aidant à la méditation, mais avant tout on conseille la retraite et la solitude. De là sont venues naturellement les prescriptions du renoncement au monde, de la mendicité et de la vie monastique, qui s'est développée dans le bouddhisme plus que dans toutes les autres religions.

En général, le bouddhisme ne reconnaît aucun Dieu créateur. Il rend cependant un culte à Adi-Bouddha, le Bouddha suprême qui n'a jamais eu de commencement et n'aura pas de fin ; mais ce Bouddha est trop profondément plongé dans la méditation divine, *dyana*, pour s'occuper des choses de l'univers, qu'il abandonne aux autres Bouddhas.

Au dessous de lui sont les Dyani-Bouddhas, sortes d'êtres de raison, qui inspirent, dirigent et soutiennent les Bouddhas terrestres. Ceux-ci sont très nombreux, car, selon les bouddhistes, chaque *Kalpa* ou période d'existence du monde possède son Bouddha particulier. Il y en aurait 24 selon les uns, selon d'autres 35 et même d'après les données des Tibétains leur nombre s'élèverait à 53 (E. von Schlagintweit, *Bouddhisme au Tibet*)[1]. Sakya-Mouni est le dernier de ces Bouddhas, celui de l'époque actuelle. Celui du monde à venir sera le Bouddha Maitreya.

Au dessous des Bouddhas sont les Bodhisattvas, hommes presque parvenus

(1) *Le Bouddhisme au Tibet*, par Emile von Schlagintweit, traduction française. (*Annales du musée Guimet*, t. III.)

à la perfection de la sagesse et destinés à devenir Bouddhas après une dernière existence. Ils s'occupent de la direction du monde, du bien-être et surtout du salut des hommes. C'est à eux que l'on s'adresse principalement pour obtenir la réalisation de ses désirs, la santé, la fortune ou les bonnes récoltes.

Le bouddhisme a conservé tous les dieux de l'ancienne religion brahmanique, sous le nom de *Dévas*; mais en les faisant déchoir au rang de génies, auditeurs et serviteurs des Bouddhas dont ils exécutent les ordres. Au dessous de ceux-ci sont plusieurs classes d'esprits, les uns bons, les autres mauvais, qui peuplent l'espace entre la terre et le ciel. Parmi eux sont les esprits des enfers, qui gardent les lieux de punition où les méchants expient leurs crime. L'enfer n'est pas éternel; la durée de la peine y est proportionnée au crime. Tous ces esprits sont d'un rang inférieur à l'homme, bien que leur puissance soit immense. Ils obtiennent, comme récompense de leurs bonnes actions, de renaître sous la forme humaine, qui les rapproche du Nirvâna.

Selon les bouddhistes, le monde n'a pas été créé, il a existé et existera de toute éternité par la force même des choses, par les affinités et les énergies de la nature. Le *Kalpe* ou période d'une existence du monde a une durée de 84,000 ans (ce chiffre de 84,000 est très probablement un nombre indéterminé signifiant l'infini, comme l'expression 10,000 des Chinois); il se décompose en quatre périodes :

1° De formation;

2° De développement;

3° De déclin;

4° De destruction, qui de nouveau le ramène au chaos, d'où il sort ensuite pour recommencer éternellement cette série de transformations.

Il est à remarquer que les êtres sont responsables de la création; par leurs vertus ou leurs crimes, ils ont le pouvoir de retarder ou d'accélérer l'époque de la destruction.

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, Sakya-Mouni n'a jamais rien écrit, ses enseignements consistaient en dissertations ou discussions sur la philosophie ou la religion, et les questions de morale qui se présentaient au cours de ses pérégrinations. Après sa mort, ses disciples réunirent dans des livres leurs souvenirs de ses enseignements, de ses miracles, et les principaux points de son histoire. Ces livres, en nombre considérable, portent le nom général de Tripitakas: ils forment trois grandes divisions :

1° Sutara ou doctrine;

2° Vinaya ou discipline;

3° Abidharma ou métaphysique.

La religion bouddhique se divise en plusieurs écoles, qui sont elles-mêmes subdivisées en sectes et en sous-sectes. Les principales de ces écoles sont :

L'école Hinayana,
L'école Mahâyâna,
L'école Yogâchârya,
L'école Prasanga Madhyamika,
Et enfin l'école Kala-Chakra ou de mysticisme.

Elles diffèrent entre elles par l'interprétation des paroles du Bouddha et même quelquefois par les livres particuliers dont elles se servent.

Nous laissons pour le moment les autres religions de l'Inde en dehors de notre champ d'étude; ce sont l'islamisme, la religion jaina et enfin celle de Zoroastre, qui compte encore aujourd'hui un petit nombre de sectateurs, les Parsis, adorateurs du feu.

RELIGIONS DE LA CHINE

CULTE DES ANCÊTRES

La première religion des Chinois remonte à la plus haute antiquité; c'est le culte des ancêtres auquel s'est joint par la suite celui des dieux, ou esprits, des montagnes et des fleuves. Elle ne constitue pas à proprement parler une religion dans le sens que nous y attachons habituellement; c'est un culte ayant pour but de témoigner la reconnaissance de l'homme à ses ancêtres pour la vie qu'il a reçue d'eux, aux esprits pour les bienfaits qu'ils lui accordent en le protégeant et le nourrissant. On peut dire, pour la définir en un mot, que c'est le fétichisme du cadavre et de la nature. Dans la doctrine de l'immortalité de l'âme, la religion des Chinois paraît se rapprocher de celle des anciens Égyptiens.

Au sixième siècle av. J.-C. le célèbre philosophe Confucius, ou plus exactement, Kon-pou-tsou, développa la pensée des grands sages de l'antiquité, dans des commentaires de leurs livres sacrés; il régla les cérémonies que doivent rendre aux ancêtres et aux esprits l'empereur, les grands et le peuple. Ses œuvres ne forment pas, à vrai dire, un code de religion; elles enseignent seulement la morale pratique. Confucius reconnaissait un dieu créateur, Shang-Ti, quoiqu'il n'en parle pas d'une façon précise; le culte de sa religion s'adresse surtout aux esprits du ciel et de la terre, et aux ancêtres. Le confucianisme est encore aujourd'hui la religion des empereurs, des hautes classes de la société et des lettrés. Il possède une littérature très riche. (*Vitrine* 6 B.)

TAOISME

La religion de Tao s'est formée par la combinaison des enseignements métaphysiques du philosophe Lao-Tseu (sixième siècle av. J.-C.) et des superstitions nationales. C'est un panthéisme idolâtrique où tous les objets maté-

riels qui entourent l'homme sont déifiés et adorés; les esprits des montagnes, des eaux, des mers, des forêts, des étoiles, du ciel et de la terre, ainsi que les grands hommes reçoivent les adorations de ce culte. Il reconnaît un dieu créateur, et se livre avec passion à la divination, l'astrologie, la géomancie et la sorcellerie. Il se divise en trois sectes. La première se livre principalement à la méditation; la seconde vise à obtenir l'immortalité par la recherche de certaines plantes médicales, de la pierre philosophale, etc.; la troisième s'occupe d'opérations magiques, évocations des esprits, divinations, etc. (*Vitrines* 7, 8, 9.).

BOUDDHISME

Introduit en Chine, selon toutes probabilités, au premier siècle avant J.-C., le bouddhisme a conservé les mêmes dogmes que dans l'Inde. Il repousse absolument toute idée de création du monde.

Il se divise en quatre sectes :

1° Zessiou;

2° Rissiou;

3° Tendai;

4° Goboshou (*Vitrines* 3 B, 4 et 6 A.)

Les Chinois emploient des traductions de tous les livres sacrés du bouddhisme indien, ils ont en plus de nombreux commentaires écrits par leurs philosophes et les prêtres fondateurs de sectes.

Au Tibet, nous trouvons une forme particulière du bouddhisme, connue sous le nom de lamaïsme. Elle a été fondée au quatorzième siècle de notre ère, par Tsong-Khapa. Son siège est à Lhassa, résidence du Grand-Lama ou Dalaï-Lama, qui est considéré comme une incarnation perpétuelle du Bouddha, ou, selon l'expression tibétaine, Bouddha vivant; il est à la fois chef religieux et politique, et en cette qualité reçoit l'investiture de l'empereur de la Chine. Les livres sacrés du Tibet sont réunis en deux recueils connus sous les noms de *Kandjour* et *Tandjour* [1].

RELIGIONS DU JAPON

SHINTOISME

La religion ancienne et aujourd'hui encore nationale du Japon, est le shinto.

Elle reconnaît un dieu créateur, Amé-no-minakanoussi-no-kami, et attribue à sa volonté exclusive tous les bonheurs ou les malheurs de l'humanité. Elle rend également un culte à divers esprits ou génies qu'elle désigne sous

(1) Léon Feer, *Analyse du Kandjour et du Tandjour*. — *Annales du musée Guimet*, tome II. — Em. von Schlagintweit, *Bouddhisme au Tibet*. — *Annales*, tome III.

le nom de *Kamis*. Elle ne fait pas de représentations ou images du dieu suprême ; ses temples sont vides, ou ornés seulement de quelques objets symboliques, entre autres des miroirs. (*Vitrine 10.*) [1].

BOUDDHISME

Le bouddhisme professe au Japon les mêmes principes qu'en Chine. Il se divise en plusieurs sectes, à peu près les mêmes que dans ce pays.

Voici celles qui présentent des différences :

1° Sin-gon (*Vitrine* 11) fondée par Kou-Boodaishi au neuvième siècle de notre ère, enseigne que l'on peut atteindre à la dignité de Bouddha dans cette vie et sans aucune transformation physique. Elle honore particulièrement Dai-Niti-Niourai et Kouan-Non Bouddha.

2° Tendaï (*Vitrine* 13) enseigne les mêmes principes que la précédente, en recommandant d'approfondir et de méditer les principes de la religion. Ses Bouddhas préférés sont : Sakya-Mouni, Amida et Kouan-Non.

3° Hokkésiou, sous-secte de Tendaï (*Vitrine* 12), fondée par Nitiren. Le Bouddha n'est pas représenté dans cette secte; il est remplacé sur l'autel par une tablette portant l'inscription : *Namou-miô-oren-gué-Kiô.*

4° Zensiou (*Vitrines* 14 et 15). Ses Bouddhas préférés sont Sakya-Mouni et Kouan-Non.

5° Giodo et sa sous-secte Sinsiou (*Vitrine* 16), permettent au prêtre de se marier et de manger de la viande. Elles honorent particulièrement Amida [2].

6° Rissiou, qui ne constitue pas une secte à proprement parler, mais enseigne à la fois les principes de toutes les autres.

Dans la secte giodo, contrairement aux idées générales des bouddhistes, l'enfer est éternel.

Les livres bouddhiques japonais sont des traductions des livres chinois, auxquelles s'ajoutent les commentaires de leurs prêtres. Ils sont en nombre considérable.

(*A continuer.*)

Dr Milloué.

(1) Du shintoïsme, *Compte rendu du Congrès des Orientalistes.* 2me session. Lyon, 1878.

(2) *Compte rendu du Congrès des Orientalistes*, tome II. — *Annales du Musée* Guimet, tome I.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES.

---

1. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 30 avril.* — M. DELISLE communique la nouvelle d'un don précieux qui vient d'être fait à la bibliothèque de Lyon par lord Ashburnham. — Le 23 octobre 1878, M. Delisle avait lu, à l'Académie des inscriptions, un mémoire établissant que des fragments manuscrits d'une ancienne version latine du Pentateuque, appartenant à la bibliothèque de feu lord Ashburnham, et jadis publiés par lui, et d'autres fragments de la même version, conservés à Lyon, étaient deux parties du même volume; que ce volume appartenait à la bibliothèque de Lyon, et que les fragments publiés par lord Ashburnham en avait été soustraits pour être ensuite vendus en Angleterre, où lord Ashburnham les avait acquis sans en connaître la provenance. Depuis cette époque, M. Delisle avait échangé plusieurs lettres avec lord Ashburnham, fils de l'acquéreur et éditeur des fragments, devenu, après la mort de son père, propriétaire de ces mêmes fragments. Lord Ashburnham émit des doutes sur la question de savoir si la soustraction signalée par M. Delisle n'était pas antérieure à la Révolution, si, par conséquent, la bibliothèque de Lyon qui ne possède le manuscrit que depuis la Révolution, a jamais possédé les fragments vendus à lord Ashburnham père. M. Delisle a pu fournir, en réponse à cette question, la preuve qu'au contraire la soustraction avait eu lieu en ce siècle seulement et au préjudice de la bibliothèque de Lyon; en effet, un savant allemand, le Dr Fleck, dans un ouvrage publié à Leipzig en 1837 et 1838, donne une courte description du manuscrit, qu'il avait vu à Lyon, et en cite plusieurs passages, dont les uns se trouvent aujourd'hui dans le volume de Lyon, les autres dans les fragments de lord Ashburnham. La bibliothèque de Lyon possédait donc encore à cette époque, le manuscrit complet. — Aussitôt que lord Ashburnham a été informé par M. Delisle de cette dernière circonstance, il a répondu en offrant son manuscrit à la bibliothèque de Lyon, ne mettant à cette offre que deux conditions, ainsi formulées par lui : « 1° Il sera reconnu que, comme en ma qualité de sujet anglais les lois de mon pays m'auraient assuré la paisible possession de ce manuscrit, quelles que soient à cet égard les dispositions de la loi française, c'est par conséquent un don pur et simple que j'en fais à la France; — 2° Il sera dûment constaté dans toute mention qui sera faite de ce don, soit dans les documents officiels, soit dans l'ouvrage de M. Ulysse Robert (lequel va faire

paraître prochainement une édition du manuscrit de Lyon) ou tout autre, que ce n'est qu'un an après la mort de mon père, et onze ans après la découverte par lui de l'importance de ces fragments, que la véritable provenance en a été établie ou même soupçonnée. — A ces conditions, ajoute lord Ashburnham, je suis prêt à remettre entre vos mains, ou entre les mains de toute personne désignée par vous à cet effet, ces pièces, pour être réintégrées dans la bibliothèque de Lyon. » — Les deux assertions de lord Ashburnham, dit M. Delisle, sont parfaitement exactes, et nul ne peut lui refuser les deux constatations qu'il demande. Le don du manuscrit à la bibliothèque de Lyon est donc un fait accompli. — Sur la proposition de M. Delisle, l'Académie vote des remerciements à lord Ashburnham pour sa généreuse résolution. Sur la proposition de M. Pavet de Courteille, président, des remerciements sont également votés à M. Delisle, pour la part importante qu'il a eue dans cet heureux événement. — M. Joachim Menant lit un mémoire intitulé : *Le mythe de l'androgyne et les cylindres assyro-chaldéens*. — On possède quelques cylindres assyro-chaldéens sur lesquels sont représentés des personnages humains à deux faces, deux visages vus de profil au-dessus d'un corps unique, vu de face, un visage par conséquent au-dessus de chaque épaule. Ainsi, sur un cylindre d'assez grande dimension, conservé au Musée du Louvre, et dont M. Menant communique une empreinte à l'Académie, on voit un homme à deux profils barbus, exactement pareils l'un à l'autre, placé entre un *Bélus* assis sur un trône à gauche, et deux hommes debout à droite, l'un de ses visages tournés vers le Bélus et l'autre vers ces hommes. On a déjà signalé quelques représentations de ce genre et on y a voulu reconnaître l'être androgyne primitif dont il est question dans Bérose, dans Platon et aussi, selon certains interprètes, dans la Genèse. M. Menant fait observer que cette interprétation ne saurait convenir au monument communiqué par lui, où les deux visages sont deux visages d'homme, tous deux pourvus d'une longue barbe. Il croit qu'elle ne convient pas plus aux autres monuments assyriens. Lorsque les deux visages du personnage à double face ne sont pas tous deux barbus, ils sont tous deux imberbes : ce sont alors deux visages de femmes sur un corps de femme : jamais on ne voit figurer un androgyne, de même que les androgynes, dont parlent les fragments grecs de Bérose, ne sont mentionnés dans aucun texte assyrien connu jusqu'à ce jour. Dans les personnages à double face des cylindres, M. Menant ne voit qu'un procédé, une convention artistique, destinée à faire voir qu'un personnage converse ou communique avec deux autres à la fois : dans le cylindre cité plus haut, par exemple, le dédoublement du visage du personnage en deux profils ou demi-visages pareils, tournés, l'un vers les hommes, l'autre vers le Bélus, indique que le personnage ainsi figuré joue le rôle de médiateur entre ces hommes et ce dieu.

II. Revue critique d'histoire et de littérature. — 3 *mai*. Le comte J. Delaborde, Gaspard de Coligny, amiral de France. T. I. (Compte rendu par *T. de L.*) — 10 *mai*. R. A. Lipsius. Lehrbuch der protestantischen dogmatik (c. r. par *A. Sabatier*). — 24 *mai*. G. Bickell. Metrices biblicæ regulæ exemplis illustratæ. (c. r. par *David Gunzburg*). — *Variétés* : Encore le mot Imgu (par Stan. Guyard, cf. *Revue critique*, 22 mars). — Lettre de M. Jundt (à l'occasion d'un article publié par M. Bonet-Maury dans le numéro du 12 avril sur les *Amis de Dieu*. — Réponse de M. Bonet-Maury à la lettre qui précède. — 31 *mai*. J. Halévy : Documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie (c. r. par *Stan. Guyard*). (Article très important. M. Guyard expose les raisons qui l'ont décidé à appuyer l'opinion récemment soutenue par M. Halévy, opinion par laquelle ce savant conteste l'existence d'une langue et d'une civilisation suméro-accadiennes. cf. dans le présent numéro le *Bulletin critique de la religion assyro-babylonienne*. « Ce nouvel ouvrage de M. H. dont nous avons sous les yeux le premier fascicule, a surtout pour but d'établir que ce que les assyriologues appellent les uns *sumérien* les autres *accadien* n'est pas une langue non-sémitique, mais une simple *allographie* hiératique de l'assyrien... Pour M. H., le prétendu sumérien ou accadien est simplement une manière d'écrire l'assyrien qui, primitivement marqua le passage de l'idéographisme par au syllabisme et qui, plus tard, reprise et développée par les prêtres, devint une véritable langue artificielle. Les idéogrammes n'établissaient aucune distinction entre les diverses catégories grammaticales. La même figure était, suivant les cas, verbe, adjectif ou substantif, etc. En définitive, le système hiératique nous apparaît maintenant comme un idéographisme, devenu, entre les mains de prêtres et à la suite d'une longue élaboration, une véritable langue artificielle, sorte de langue savante dans laquelle la tradition prescrivait de rédiger certains textes, mais qui, en raison de son insuffisance et de son obscurité, nécessitait toujours l'emploi d'une traduction. Ainsi s'expliquerait d'une part, la double rédaction des textes religieux, et de l'autre, l'appareil grammatical et lexicographique dont les savant babyloniens ont été contraints d'entourer leur littérature. ») — J. Jamaspji. Pahlavi, Gujarati and English Dictionary, vol. II, (c. r. par *J. Darmesteter*.) (« Le travail du savant Destour contribuera pour une large part à faire mieux comprendre et, par suite, mieux admirer, dans toute l'Europe, la parole de Zoroastre et la bonne loi de Mazda. ») — J. Loserth. Beiträge zur Geschichte der Husitischen Bewegung. (c. r. par *Ernest Denis*). (Ouvrage qui soulève d'importantes questions). — J. G. de Hahn et Jean Pio. Νεοελληνικὰ παραμύθια. Contes populaires grecs. (c. r. par *Emile Legrand*). (Ces contes populaires ont été recueillis dans diverses contrées de la Grèce : vingt-cinq proviennent de l'Épire; onze de l'île d'Astypalée; cinq de l'île de Tinos et six du Haut-Syra. Ils sont d'un haut intérêt et édités avec un soin et une compétence des

plus remarquables.) — *7 juin.* THE ZEND AVESTA. Part. I. The Vendidâd translated by J. Darmesteter. (c. r. par *Michel Bréal*). (« Lorsque M. Max Müller arrêta le plan de sa grande publication des *Livres sacrés de l'Orient*, il s'adressa à M. James Darmesteter pour la traduction des textes sacrés de l'Iran... Personne n'était mieux préparé que M. D. à entreprendre une œuvre, pour laquelle il fallait non-seulement la science du zend et du pehlvi, mais la connaissance approfondie de l'histoire et la possession de tous les instruments de la critique. — Le volume commence par une introduction où l'auteur résume à grands traits les principales questions que soulèvent les livres sacrés de la Perse. Le premier chapitre retrace l'histoire des études zendes en Europe jusqu'à la mort d'Eugène Burnouf. Ensuite l'auteur traite des divisions qui ont partagé en deux écoles, durant les vingt dernières années, les interprètes des livres iraniens... Nous ne nous arrêterons pas à ces deux premiers chapitres, pour passer tout de suite au troisième, intitulé : De la formation du Zend-Avesta. — M. D. s'appuyant, d'une part sur un passage du Dinkart, de l'autre, sur un ensemble de passages tirés de Pline, de Tacite, de Dion-Cassius, est amené à penser que l'Avesta a commencé d'être rédigé en sa forme actuelle sous les derniers Arsacides. En effet, déjà avant la dynastie sassanide, nous voyons que les croyances mazdéennes ont une sorte de résurrection sous Vologèse Ier et ses fils et petit-fils. La rédaction définitive est du temps des Sassanides, probablement du règne de Sapor II (309-380). Il s'agissait alors de défendre la religion d'état ébranlée par les hérésies, particulièrement par le manichéisme, et nous trouvons en effet une allusion à ces hérésies au fargard IV, 43 et suiv. Il n'est pas téméraire de penser que la part principale de la rédaction doit être attribuée à Adarbad-Mahraspand, saint personnage qui vivait sous Sapor II et qui est encore vénéré aujourd'hui par les Perses comme le troisième fondateur de l'Avesta (les deux premiers étant Zoroastre et Djamasp.) Ceci placerait la promulgation de l'Avesta vers l'an 325-330 ap. J.-C. — Une tout autre question est celle qui concerne l'antiquité des doctrines contenues dans les livres zends. Par la comparaison des écrivains grecs, on voit que les croyances les plus récentes en apparence existaient déjà avant la chute des Achéménides. Seulement il faut faire une distinction, et nous arrivons ici à un point qui est pour la première fois mis en lumière par M. D. Les textes zends ne représentent pas les idées, ni surtout les pratiques du peuple perse, mais celles des prêtres *Mèdes* : l'Avesta est l'œuvre de la caste sacerdotale, de ceux que les Perses appellent *Mages*, du nom de la tribu mède à laquelle ils appartiennent, mais qui s'appelaient eux-mêmes dans leur langue les *âthravas* ([illegible]). La permanence d'un état sacerdotal mage et médique est attestée par les écrivains classiques, depuis Hérodote jusqu'à Ammien-Marcellin. L'usurpation du mage Smerdis (Hérodote III, 65.) est interprétée par Cambyse comme une tentative des Mèdes pour recouvrer l'hégémonie, et Ammien-Marcellin

nous montre, au quatrième siècle après J.-C., les Mages, fort augmentés en nombre, habitant une contrée à part et ayant à eux, comme les protestants en France, au commencement du dix-septième siècle, des places de sûreté. — Au témoignage des Grecs s'ajoute celui des Perses même et de l'Avesta. Le berceau du zoroatrisme dans l'Avesta est non bactrien, comme on le dit, mais mède; son siège est soit à Ragha, dans la Médie propre, soit à Adabaijan (Shiz), ce qui peut s'entendre de cette façon, que l'Avesta sort de deux écoles mages, de Ragha et de Shiz. Peu importe d'ailleurs, car les deux villes sont en Médie. Les Perses subirent l'influence du peuple Mède qu'ils avaient subjugué, mais qui leur était supérieur par l'antiquité de sa civilisation. La race mède était peu aimée, ce qui explique l'épisode de la magophonie, mais néanmoins, quand on voulait invoquer l'assistance des dieux, on appelait un membre de la tribu des Mages. Il est probable, pour le dire en passant, que les choses ont été de même dans l'Inde et que le Rig-Véda est l'œuvre d'une corporation errante qui possédait les secrets du rituel et particulièrement ceux du sacrifice du soma. Quand Xénophon nous dit (*Cyrop.* VIII, 1, 23) que Cyrus introduisit en Perse le sacerdoce des Mages, il est donc fidèle à la vérité historique. Ces faits nous expliquent pourquoi le nom de *Mage* n'est pas employé dans l'Avesta : s'il est naturel que les Perses, et à leur imitation les Grecs, aient désigné la corporation sacrée par son nom ethnique, il n'y avait aucune raison pour que ceux qui faisaient partie de la tribu se servissent du même mot. Ils emploient le terme technique *âthrava* « prêtre du feu. » Le seul endroit de l'Aveste où nous trouvions le mot *Magu* ou *Moghu* est dans un passage où il est fait allusion à la haine de race. — L'avènement officiel de la religion mazdéenne sous les Sassanides est un des événements les plus extraordinaires de l'histoire. Les mêmes croyances qui, sous les successeurs de Cyrus, appartenaient plutôt à une sorte de clergé qu'à l'ensemble de la nation et qui avaient paru faire place, après la conquête d'Alexandre, aux idées et aux croyances de la Grèce, reparurent comme religion d'état et s'imposèrent par la plus violente des théocraties. On peut voir par là quelle est la persistance des religions, quels en sont les retour imprévus, et combien il faut se garder d'en calculer la durée à la mesure des autres institutions humaines. Avec Ardeshir Babekan, le magisme s'assit sur le trône, 750 ans après l'aventure du faux Smerdis : il est vrai que des intérêts nationaux et politiques se mêlèrent à cette restauration. Ajoutons toutefois que cette résurrection fut suivie d'une chute aussi profonde que subite : les pratiques de l'Avesta, qui pouvaient convenir à une secte, étaient trop étroites et trop minutieuses pour un peuple : le triomphe de l'Islam fut une délivrance pour le plus grand nombre : en moins d'un siècle, la Perse abjura le mazdéisme, dont l'exil seul sauva les débris. — M. Darmesteter, dans un quatrième chapitre, retrace la formation du dualisme iranien, qu'il compare aux croyances védi-

ques. Nous retrouvons ici, condensées en trente pages, les idées exprimées par l'auteur dans son livre sur Ormazd et Ahriman. Un dernier chapitre traite spécialement du Vendidad, dont les pénalités, assez douces quand il s'agit de crimes ordinaires, tels que le meurtre, atteignent une rigueur peu commune pour les délits religieux... » Après un tribut d'éloges consacré à la traduction proprement dite, M. Bréal termine son article par ces mots : « Nous résumerons notre jugement en disant que ce travail, auquel il ne manque que d'être écrit en français, est un titre d'honneur pour la philologie française. » — ACTA JOANNIS, unter Benutzung von C. v. Tischendorf's Nachlass bearbeitet von Theodor Zahn (c. r. par *Max Bonnet*). (Article important). — *14 juin* H. USENER, Legenden der Pelagia. (*c. r. par L. D.* — *Variétés* : note sur la distinction entre clerc et laïque. — *21 juin.* OPPERT. Le peuple et la langue des Mèdes. (c. r. par *James Darmesteter*.) (Article important, dont l'auteur rend pleine justice au rare mérite de l'œuvre. « On sait, dit M. D., que les rois Achéménides rédigeaient leurs inscriptions en trois langues différentes, les trois principales langues parlées dans leur empire. Deux d'entre elles sont déchiffrées et classées : l'une, qui occupe la première place sur les inscriptions, était la langue nationale de ces rois, le vieux perse, langue aryenne, sœur du sanscrit ; l'autre, qui occupe la troisième place sur les inscriptions, était celle des populations sémitiques de la Chaldée et de l'Assyrie : c'est l'assyrien, langue sœur de l'hébreu. La troisième langue, qui occupe la seconde place sur les inscriptions est déchiffrée mais n'est point classée. On sait seulement qu'elle n'est ni aryenne ni sémitique. Cette langue a été peu étudiée jusqu'ici. » C'est à l'élucidation des problèmes soulevés par cette langue, appelée « scythique » par plusieurs auteurs précédents, qu'est consacré le présent livre. Cette langue, d'après M. Oppert, est celle des Mèdes, lesquels sont les aborigènes touraniens de la Médie. Après avoir exposé les preuves apportées par le savant assyriologue en faveur de sa thèse et les avoir critiquées une à une, M. Darmesteter pose les conclusions suivantes : « Nous ne voyons pas de raison suffisante pour abandonner l'opinion traditionnelle, que la langue des Mèdes était une langue aryenne, opinion qui a pour elle, en somme, le témoignage direct de Strabon et le témoignage indirect d'Hérodote, sans parler des raisons très fortes qui font de la Médie le lieu d'origine du Zend-Avesta et par suite la patrie du Zend. Quel est donc le peuple pour qui les inscriptions du second système furent écrites ? La solution a, croyons-nous, été indiquée par Sir Henry Rawlinson et par M. Halévy : parmi les diverses langues écrites dans le système cunéiforme, il en est une qui se rapproche étrangement de celle-là, c'est celle des inscriptions susiennes... M. Halévy suppose donc que la seconde inscription était écrite pour les habitants de Suse la capitale touranienne de l'empire, comme Babylone en était la capitale sémitique, et Persépolis, la capitale aryenne... La solution de la question est donc dans les rui-

nes de Suse et de Mal-Amir. Je ne doute pas que le livre de M. Oppert ne contribue, pour une large part, à appeler sur ce point capital l'effort des assyriologues. Ces inscriptions du second système, si longtemps négligées comme stériles, sont en réalité, la clef de tout un monde, puisqu'elles nous livrent la grammaire et, en partie, le lexique de la race ou d'une des races qui ont fourni à la civilisation ancienne de l'Asie cet élément anaryen, que la science essaie depuis trente ans de déterminer. La conclusion qui, à travers le parti-pris des systèmes, semble se dégager lentement des faits accumulés, c'est que ce *foyer* de civilisation touranienne, primitive ou non primitive, doit se chercher, non sur les rives du bas Euphrate, mais de la rivière de Suze et d'Ahwaz : les jours d'Accad sont passés et ceux de Suse sont venus. C'est là seulement que la question touranienne pourra se débattre sur un terrain solide, puisqu'on sera en présence d'une langue dont l'authenticité est certaine. ») — E. Ledrain : Histoire d'Israël. T. I. (c. r. par *Maurice Vernes*). (« Nous manquons d'une histoire des Juifs écrite en tenant compte des travaux de l'érudition moderne, qui ont renouvelé ce sujet. Le livre de M. Ledrain n'est pas fait pour combler cette lacune... Si M. L. s'était chargé d'écrire une histoire d'Égypte, il aurait, sans aucun doute, pris soin de dater ses documents et de les classer au point de vue de leur contenu, de leur authenticité, de leur historicité. Comme il s'agissait de l'histoire israélite et qu'en France on s'est généralement avant lui dispensé de cette tâche, il a cru pouvoir s'épargner un travail, pour lequel il n'était évidemment point préparé. ») — Henri Otte. De fabula Œdipodea apud Sophoclem. (c. r. par *E. T.*) — 28 *juin*. E. Chatelain, Notice sur les manuscrits de S. Paulin de Nole. (c. r. par *Charles Thurot* et *E. Thomas*).

III. Theologische Literaturzeitung. — 10 *avril*. Ed. Reuss, L'histoire sainte et la loi (Introduction critique au Pentateuque et au livre de Josué), compte rendu par *Giesebrecht*. — Schæfer, Die biblische Chronologie vom Auszuge aus Ægypten bis zum Beginne des Babylonischen Exil's, compte rendu par *Baudissin*. — Gœbel, Die Parabeln Jesu methodisch ausgelegt, compte rendu par *Weiss*. — Die Apostelgeschichte und die Offenbarung Johannis in einer alten lateinischen Uebersetzung aus dem « Gigas librorum » auf der kœniglichen Bibliothek zu Stockholm, zum ersten Mal herausgegeben von Johannes Belsheim. Nebst einer Vergleichung der uebrigen neutestamentlichen Bücher in derselben Handschrift mit der Vulgata und mit anderen Handschriften. Christiania 1879, compte rendu par *Gebhardt*. — Atzberger, Die Logoslehre des heiligen Athanasius, compte rendu par *Harnack*. — 24 *avril*. Haneberg, Evangelium nach Johannes uebersetzt und erklært, herausgegeben von Schegg, compte rendu par *Weiss*. — Zill, Der Brief an die Hebræer, uebersetzt und erklært, compte rendu par *W. Schmidt*. — Gregorii Abulfarag bar Ebhraya in evangelium Matthæi scolia e recognitione Joh. Spanuth, compte rendu par *Nestle*. — 8 *mai*. Hofmann, Encyclo-

pædie der Theologie, nach Vorlesungen und Manuscripten herausgegeben von Bestmann, compte rendu par *Lemme*. — Facsimile of the CODEX ALEXANDRINUS, New Testament and Clementine epistles, published by order of the trustees, compte rendu par *Bertheau*. — HUHNEFELD, Die Versuchungsgeschichte nach ihren geschichtlichen Grundlagen untersucht, compte rendu par *W. Schmidt*. — BARSOW, Der constantinopolitanische Patriarch und seine Macht ueber die russische Kirche, compte rendu par *Bonwetsch*. — MUNCH, Aufschluesse ueber das Pæpstliche Archiv, herausgegeben von Storm, aus dem Dænischen uebersetzt von Lœwenthal, compte rendu par *Benrath*. — BURKHARDT, Geschichte der sæchsischen Kirchen-und Schulvisitationen v. 1524-1545, compte rendu par *Kœhler*. — 22 *mai*, BUDDENSIEG, De Christo et suo adversario antichristo, ein polemischer Tractat Johann Wiclif's, zum ersten Male herausgegeben, compte rendu par *Lechler*. — DRUFFEL, Ignatius von Loyola an der Rœmischen Curie, compte rendu par *Mœller*. — BAUMGARTEN, Ignatius von Loyola, compte rendu par *Mœller*. — JENSEN, Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, ueberarbeitet und herausgegeben von Michelsen, compte rendu par *Mœller*. — 5 *juin*. MATZAT, Chronologische Untersuchungen zur Geschichte der Kœnige von Juda und Israel, compte rendu par *Schrader*. — BOHLING, Das salomonische Spruchbuch, uebersetzt und erklaert, compte rendu par *Baudissin*. — KIHN, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, compte rendu par *Mœller*. — JUNILII AFRICANI instituta regularia divinæ legis ed. Kihn, compte rendu par *Mœller*. — LUETHI, Die Bernische politik in der Kappelerkriegen, compte rendu par *Stæhelin*. — DOUEN, Clément Marot et le Psautier huguenot, compte rendu par *Riggenbach*. — 19 *juin*. KEIL, Commentar ueber die Evangilien des Markus und Lukas, compte rendu par *Weiss*. — SCHMIDT, Die Anfænge des Christenthums in der Stadt Rom, compte rendu par *Harnack*. — KRAUS, Real-Encyclopædie der christlichen Alterthuemer, compte rendu par *Harnack*. — EGLI, Acten-Sammlung zur Geschichte der Zuercher Reformation in den Jahren 1516-1533, compte rendu par *Stæhelin*. — BILLIET, Le rétablissement du catholicisme à Genève il y a deux siècles, compte rendu par *Stæhelin*. — RITSCHL, Geschichte des Pietismus in der reformirten Kirche, compte rendu par *Weizsæcker*. — KOCH, Den danske kirkes historie i Aarene 1801-1817, compte rendu par *Carstens*.

IV. Articles signalés dans différentes publications périodiques.

Lauth, *Der Apiskreis* (Sitzberg. der philos.-philol. und histor. Classe de Akademie zu München 1879, II, 2.)

Rohde, *Sardinische Sage von den Neunschlæfern* (Rheinisches Museum N. F. 35, 2.)

F. Lenormant, *The genealogies between Adam and the deluge. A biblical study* (Contenporary Review, April.)

Demmler, *Christus and der Essenismus* (Theologische Studien aus Wurttemberg, 1880, I et II.)

Grimus, *Der Apostelconvent* (Studien und Kritiken, 1880, 3.)

A. Maury. *Nouvelles recherches sur la saint Barthélemy* (Journal des Savants, mars.)

F. Lenormant, *The Eleusinian mysteries. A study of religious history. I* (Contemporary Review, may).

A. H. Sayce, *Resen and Beth-El in the Assyrian inscriptions, Letter* (The Academy, 1 may.)

Ch. Clermont-Ganneau, *King Hiram and Baal of Lebanon, Letter* (The Athenæum, 17 avril.)

S. Pandurang Pandit, *Discovery of Sayana's commentary on the Atharva Veda, Letter* (The Academy, 5 june.)

CHRONIQUE

France. — Notre collaborateur M. J. Darmesteter a publié dans les *Mémoires de la Société de linguistique*, tome IV, fascicule 2, une curieuse étude intitulée : *Cabires, benê Elohim et Dioscures, essai sur les traductions mythiques*, dont il a fait un tirage à part (in-8, 7 p.) « La mythologie comparée, dit M. D., ne date pas d'hier : elle est née, à tout le moins, dans le monde sémito-hellénique d'où sort la civilisation moderne, du jour où deux religions se sont rencontrées : seulement, au lieu d'être une science historique, elle a été tout d'abord un des éléments mêmes de la religion et un principe actif de mythologie. On a supposé instinctivement l'identité des dieux en présence... » — « Il est inutile continue l'ingénieux écrivain, de rappeler comment Hérodote, César, Tacite ont retrouvé tour à tour les dieux de la Grèce ou de Rome en Egypte, en Gaule, en Germanie, et comment tous les dieux de Rome se sont tous reconnus dans ceux de la Grèce. Delà, çà et là, quelques assimilations, qui ont été ratifiées par la mythologie comparée des temps modernes (Zeus et Jupiter), mais le plus souvent erronées, même quand il s'agit de religions issues de la même souche (Athênê et Minerve, Héra et Junon etc.); mais ces assimilations ne restent jamais à l'état de constatations théoriques ; elles amènent des assimilations pratiques, la science refait la religion, elle fond les cultes et les symboles; delà le syncrétisme, qui, après s'être exercé sur tels individus divins, finit par fondre en un seul tous les dieux, tous les cultes et toutes les croyances. » Nous reproduisons les conclusions de cette essai substantiel, qui se prête mal à l'analyse ; « 1° Les Cabires ont été assimilés aux Dioscures parce qu'ils s'appelaient les « Fils de Dieu » ; 2° la Bible connait les Cabires ; ce sont les *benê Elohim* ; 3° le conte

grec du massacre de Lemnos est une forme secondaire d'un mythe phénicien, appartenant au cycle d'Adonis, et dont les premiers mots sont restés dans le chapitre VI, verset 2, de la Genèse. »

— A peu près en même temps que la *Revue de l'histoire des religions*, a commencé de paraître un nouveau recueil de critique bibliographique, auquel l'occasion se présentera sans doute de faire quelques emprunts, malgré la couleur dogmatique qu'il a jugé à propos de prendre. Ce recueil, intitulé *Bulletin critique de littérature, d'histoire et de théologie*, semble avoir pris pour modèle la *Revue critique*; il paraît tous les quinze jours (secrétaire de la rédaction, l'abbé Trochon). La *Revue critique* salue ce nouveau confrère dans les termes suivants : « Cette garantie d'orthodoxie n'ôte rien au caractère rigoureusement critique du bulletin. Le *Bulletin critique* promet de manquer totalement d'indulgence pour les livres qui ne se recommandent à lui que par la bonne intention d'être utiles au salut des âmes. Un livre d'histoire ou de littérature, après tout, est scientifique ou ne l'est point suivant la manière de travailler de son auteur... » — « Nous nous attendons, conclut le rédacteur de la *Revue critique*, à recevoir beaucoup d'aide du jeune *Bulletin critique* dans l'entreprise de la séparation du bon et du mauvais grain que la *Revue* a poursuivie avec persévérance depuis le jour de sa fondation. »

Allemagne. — M. Ed. Veckenstedt vient de faire paraître à Graz, chez l'éditeur Leuschner un recueil d'un haut intérêt pour la mythologie des peuples slaves. Ce volume est intitulé : *Wendische Sagen, Mærchen und abergläubische Gebræuche*. On sait tout le prix de ces documents de mythologie populaire quand ils sont recueillis et reproduits, comme c'est ici le cas, avec discernement et exactitude. Parmi les débris de la religion antique, que nous classons aujourd'hui sous la rubrique de contes, de légendes, d'usages superstitieux, on remarque surtout les légendes relatives aux nixes, aux serpents gardiens de trésors, au sorcier Pumphut, au grand Veneur. L'éditeur a enrichi sa publication d'importantes variantes.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS ET DIVERS

J. Legge. — The religions of China ; Confucianism and Taoism compared with Christianity. London, Hodder (310 p. 8) 6 s.

Bartsch. — Sagen, Mærchen und Beitræge aus Mecklenburg. 2 vol, Wien, Braumüller.

P. Gener. — La mort et le diable, histoire et philosophie des négations suprêmes. Paris, Reinwald (8) 10 fr.

J. Muir. — Extracts from the Koran in the Original, with englisch rendering. Truebner. 3 s. 6 d.

Marc-Monnier. — Les Contes populaires en Italie. Paris, Charpentier (18) 3 fr. 50

ÉGYPTE, ASSYRIE, PHÉNICIE

P. Le Page-Renouf. — Lectures on the origin an growth of religion, as illustrated by the religions of ancient Egypt. Hibbert Lectures. London, Williams and Norgate (250 p. 8) 10 s. 6 d.

Eug. Révillout. — Rituel funéraire de Pamonth en démotique, avec les textes hiérogiyphiques et hiératiques correspondants. (En deux fascicules, Fascicule I.) Paris, Ernest Leroux. — L'ouvrage complet 20 fr.

J. Ménant. — La bibliothèque du palais de Ninive. Paris, Ernest Leroux (18) 2 fr. 50

JUDAISME

H. Matzat. — Chronologische Untersuchungen zur Geschichte der Kœnige von Juda und Israel. Weilburg. C. Appel (24 p. 4.)

Nowack. Der Prophet Hosea erklaert. Berlin, Mayer und Mueller (xxxvii, 253 p. 8) 8 m.

A. Wunsche. — Der jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen, zum ersten male ins Deutsche uebertragen. Zuerich, Verlag's Magazin. (vii, 297 p. 8.) 5 m. 60

M. Joel. — Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang d. 2 Christl. Jahrhunderts. I. Der Talmud und die griechische Sprache. Breslau, Schottlænder (vii, 177 p. 8.) 3 m.

R. Meyer. — Ex Libro Chronicorum quæcumque ad eruendam psalterii historiam literariam et illustrandum ejus usum sacrum psalmorum titulis cœterisque additamentis significatum proficere possunt colliguntur et examinantur. Dissertation. Halle. (38 p. 8.) 1 m. 60

T. C. Murray. — Lectures upon the origin and growth of the Psalms. New-Yorck. C. Scribner's Sons (viii, 319 p. 12) 11 d. 50

A. Edersheim. — History of Judah and Israel from the birth of Salomon to the reign of Ahab. London, religious tract society (8) 2 s. 6 d.

W. M. Thomson. — The land and the book or biblical illustrations drawn from the manners and customs, the scenes and scenery of the holy hand. I Southern Palestine and Jerusalem. New York, Harper, 1880 (xx, 592 p. 8, with 140 illustrations and maps. 7 d. 50

Wertheimer. — Le Talmud I. Histoire de la formation du Talmud. Genève et Bâle. H. Georg, 1880 (32 p. 8.) 1 fr. 50

Cheyne. The prophezies of Isaiah I. Kegan Paul (8.) 12 s. 6 d.

Hitzig's. Vorlesungen [ueber biblische theologie und messianische Weis-

sagungen des Alten Testaments, herausgegeben von Kneucker. Karlsruhe, Reuther. (8) 6 m.

Lœhr. — Zur Frag ueber die Echtheit von Jesaias 40-66. III. Berlin, Wiegandt und Grueben. 1 m.

Bredenkamp. — Vaticinium quod de Immanuele edidit Jesaias (vii, 1-ix, 6) Erlangen, Deichert (39 p.)

Ed. Reuss. — La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires. Ancien Testament, 3e partie. L'histoire sainte et la loi (Pentateuque-Josué) Paris, Sandoz et Fischbacher. vol. II (8).

CHRISTIANISME

Neubaur. — Beitræge zu einer Geschichte der rœmischen Christengemeinde in den beiden ersten Jahrhunderten. Elbing (61 p. 4.)

Schultze. — Archæologische Studien ueber altchristliche Monumente mit 26 Holzschnitt. Wien, Braumueller (iv, 287 p. 8.) 6 m.

Capes. — What can be certainly known of God and of Jesus of Nazareth, an inquiry. London J. Bumpus. (196 p. 8.) 6 s.

M. Droin. — Histoire de la réformation en Espagne. T. ii. Lausanne, Mignot. (240 p. 12.) 3 fr.

H. M. Baird. — History of the Huguenots. 2 vol. London, Hodder and Stoughton (1080 p. 8.) 15 s.

R. H. Poole. — A history of the Huguenots of the dispersion at the recall of the edict of Nantes. London, Macmillan (210 p. 8.) 6 s.

Th. Zahn. — Acta Joannis unter Benutzung von Tischendorf's Nachlass bearbeitet. Erlangen. A. Deichert (cxxii, 263 p. 8.) 10 m.

W. Maurenbrecher. — Geschichte der katholischen Reformation. 1 B. Nœrdlingen, Beck, 1880 (xv, 417 p. 8.) 8 m.

J. Nirschl. — Die Theologie d. heiligen Ignatius, des Apostelschülers und Bischofs v. Antiochien, aus seinen Briefen dargestellt. Mainz, Kirchheim (viii, 128 p. 8.) 2 m.

V. Ryssel. — Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften nebst Uebersetzung zweier bisher unbekannter schriften Gregors aus den Syrischen. Leipzig. Fernau (viii, 160 p. 8.) 5 m.

K. Hackenschmidt. — Der rœmische Bischof im 4 Jahrhundert (Sammlung v. Vortrægen. 3 B. 6 H.) Heidelberg, C. Winter (26 p. 8.). 0 m. 60.

J. Wiclif. — De Christo et suo adversario Antichristo. Ein polemischer Tractat aus den Handschriften der K. K. Hof-Bibliothek zu Wien u. der Universitæts-Bibliothek zu Prag, zum ersten Male herausgegeben v. R. Buddensieg. Gotha. Perthes (60 p. 4.) 2 m.

S. Davidson — The Canon of the Bible; its formations, history and fluctuations. 3rd ed. revised and enlarged. London, Kegan Paul (292 p. 8.) 5 s.

J. Sprinzl. — Die Theologie der apostolischen Væter. Eine dogmengeschichtliche Monographie. Wien, Braumüller (vii, 305 p. 8.) 5 m.

K. W. Fetersen. — Die Bekehrung des Apostels Paulus und sein Evangelium. Gymnasialprogram. Mitau. (33 p. 4.)

W. Benton. — Jesus, London. G. Walls (319 p. 8.) 10 s. 6 d.

W. Smith and Cheetham. Dictionary of Christian Antiquities. Vol. II London, Murray (8). 42 s.

Armellini. — Catacombe romane, descritte. Roma, Spithoever. 5 l.

Schulze. — Archæologische Studien ueber altchristliche Monumente. Wien. Braumuller (287 p. 8.)

INDE ET PERSE

A. Hovelacque. — L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme. Paris. Maisonneuve (521 p. 8.) 10 fr.

de Harlez. — Etudes éraniennes, Paris, Maisonneuve (8.) 2. 50.

Hillebrandt. — Das Altindische Neu-und Vollmondsopfer in seiner einfachsten Form. Iena, Fischer 7 m.

Nève. — Le dénouement de l'histoire de Rama. Outtara-Rama Charita. Paris, Ernest Leroux (8) 7 fr. 50.

Soupé. — Etude sur la littérature sanscrite. Paris, Maisonneuve. 7 fr. 50.

GRÈCE ET ITALIE

Grosse. — De Græcorum dea Luna. Lubeck (30 p. 4.)

O. Baggenmacher. — Die Eleusinischen Mysterien. (Œffentliche Vortræge gehalten in der Schweiz. 3 B. 10 h.) Basel. Schwnighauser (28 p. 8.)

M. Rosenstock. — Heidnische Mantik und israelitische Prophetie. Berich der Samsonschule. Wolfenbuttel.

Fergusson. — Das Erechtheion und der Tempel der Athene Polias in Athen, herausgegeben v. Schliemann. Leipzig, Brockhaus.

GERMAINS, CELTES, SLAVES

Bang. — Voluspa und die Sibyllinischen Orakel. Aus dem Dænischen uebersetzt und erweitert von J. C. Pœstion, Wien. Gerold's sohn (43 p. 8.) 1 m. 20.

L. Leger. — Nouvelles études slaves, histoire et littérature. Paris, Ernest Leroux (18) 4 fr.

Grieeman. — Einführung in das Nibelungenlied und die Gudrun. Leipzig, Wehel. 1 m. 50.

L'Éditeur-Gérant,

Ernest LEROUX.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME PREMIER

ARTICLES DE FOND

BULLETINS CRITIQUES

MÉLANGES

COMPTES-RENDUS

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

CHRONIQUE

BIBLIOGRAPHIE

FIN

SAINT-QUENTIN. — IMPRIMERIE JULES MOUREAU.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME DEUXIÈME



SAINT-QUENTIN. — IMPRIMERIE JULES MOUREAU.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

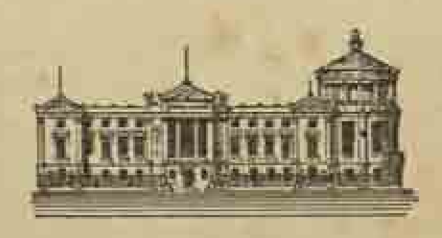
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. MAURICE VERNES

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, P. DECHARME, S. GUYARD, G. MASPERO
C. P. TIELE, (de LEYDE), etc.

PREMIÈRE ANNÉE
TOME SECOND



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1880

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

LES

MONUMENTS FUNÉRAIRES
DES GRECS

L'étude des monuments funéraires des Grecs est un sujet d'un intérêt exceptionnel ; car il est impossible que de tels monuments ne portent aucune trace de ce que pensèrent de la vie et de la mort ceux qui les érigèrent ; or quoi de plus intéressant que de savoir quelles furent, sur la destinée humaine, les pensées d'un peuple d'une si pénétrante intelligence, auquel nous devons et la science et la philosophie et l'art ?

L'opinion règne aujourd'hui dans l'archéologie que les bas-reliefs dont les Grecs ornèrent leurs sépultures ne témoignent en rien d'une croyance quelconque à une existence qui dépasse le tombeau. Suivant cette opinion, satisfaits de la vie terrestre, ils se seraient peu inquiétés de ces rêves d'une autre vie qui agitent les modernes, et, en conséquence, n'auraient jamais représenté sur les tombeaux que les scènes d'ici-bas, soit de simples images de la vie humaine, et surtout de la vie de famille, soit les adieux suprêmes, soit les honneurs rendus à la mémoire des morts. Telle aurait été surtout la nature des tableaux dont on aurait orné les sépultures aux temps où la Grèce fut le plus elle-même et le plus exempte des éléments étrangers qui vinrent

plus tard altérer son génie [1]. Les inscriptions jointes en ces temps aux représentations ne nous fournissent généralement sur le sens de celles-ci que peu de lumière. Si l'épitaphe en vers qui nous a été conservée des Athéniens tués dans le ve siècle au siége de Potidée nous dit que les âmes sont allées dans l'éther, tandis que la terre a gardé les corps [2], expressions dont l'interprétation naturelle est que les âmes survivent aux corps et vont habiter avec les dieux, les inscriptions funéraires, à ces hautes époques, consistent ordinairement dans les noms seuls des défunts, avec l'indication de leur pays ou de leur dème natal. On est donc presque toujours réduit à deviner d'après les représentations mêmes ce qu'elles veulent dire.

Avant de rechercher ce qu'est, dans cette question, la vérité, examinons un moment ce qu'est la vraisemblance; pour nous aider à découvrir ce qui fut, voyons ce qui probablement dut être. Autrement dit, des deux opinions dont l'une, qui règne aujourd'hui, exclut des bas-reliefs funéraires toute allusion à une vie future, et l'autre, que je voudrais substituer à celle-là, voit dans les mêmes bas reliefs des images ou des symboles de l'immortalité, demandons-nous, avant tout examen des monuments mêmes, laquelle semble s'accorder le mieux avec la nature du milieu où la Grèce se trouva placée, avec ses idées à elle-même et ses usages.

Le monde avec lequel la Grèce était dans un perpétuel

(1) L'origine de ces idées doit être rapportée principalement aux opinions de Lessing et de Goethe sur la différence du paganisme et du christianisme, opinions accueillies par Voss et Lobeck. Celui-ci dit (*Aglaophamus*, p. 312) en parlant des Grecs avant les guerres médiques : « Læti præsentibus, futurorum securi, promti ad agendum, actorum immemores, sollicitudinis et superstitionis causas procul habebant. » Les archéologues presque sans exception soutinrent ensuite, sans distinction d'époques, que les Grecs n'avaient placé sur les tombeaux que des tableaux de la vie terrestre. Voir principalement les écrits de Friedlænder, Friedrichs, Otto Jahn, Pervanoglu.

M. J. Girard a montré (*Le sentiment religieux chez les Grecs*, 1869, in-8), combien les Grecs avaient été soucieux de la destinée de l'homme après la mort.

(2) Voy. *Antholog.* Append. 287, et *Epigr. fun.* 187. Phocyl. *Sent.*

Ἢν δ' ἀπολείψας σῶμ' ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς
Ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος οὐκ ἔτι θνητός.

commerce, de la Thrace, de l'Italie et de la Gaule à l'Asie et à l'Égypte, était rempli de la croyance à l'immortalité, et dans tout ce monde les monuments funéraires la proclamaient. Sur ce dernier point, la lumière se fait en ce moment même, peut-être plus que jamais, au moins pour ce qui regarde l'Égypte et la Phénicie.

Les sépultures qu'on a découvertes dans la plaine de Saqqarah près Memphis, et qui appartiennent aux plus anciennes époques de l'Égypte, sont décorées de compositions où l'on voit le mort parmi de riches domaines remplis de troupeaux, pêchant, ensemençant, récoltant, ou encore recevant des offrandes. Tout en remarquant que les richesses attribuées au mort par les inscriptions jointes aux tableaux dont il s'agit dépassaient toute vraisemblance, M. Mariette avait expliqué ces tableaux comme représentant le défunt pendant sa vie ou honoré après sa mort par ses enfants et ses serviteurs, en ajoutant que l'intention de telles représentations avait été de rappeler aux survivants leur devoir d'offrir au défunt les sacrifices d'usage [1]. Il y a peu d'années, lorsque j'eus démontré ou cherché à démontrer, en publiant le monument de Myrrhine, que les bas-reliefs funéraires des Grecs offraient toujours des représentations ou des symboles de la vie future, la pensée me vint qu'il en devait être de même de ceux des autres peuples de l'antiquité et particulièrement des Égyptiens, toujours occupés de l'autre vie, et je proposai au savant conservateur du département égyptien de notre musée, M. Pierret, une interprétation des tableaux qui ornent les sépultures de Saqqarah et d'autres encore, d'après laquelle il faudrait y voir des images du bonheur au delà du tombeau. Tout récemment M. Mariette, revenant sur l'explication qu'il en avait donnée, vient de déclarer qu'à son avis il faut voir dans les scènes figurées sur les antiques *mastabas* de Saqqarah des peintures d'un monde idéal, région de félicité. [2]

(1) *Rev. archéol.* 1869.
(2) V. *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr.* 1879.

Depuis la publication de mes recherches, M. Halévy a avancé, dans un mémoire lu à l'Académie des inscriptions, que l'idée de l'immortalité avait tenu une grande place dans les croyances nationales chez tous les peuples de race sémitique. Dans le débat qui eut lieu alors sur cette question, les monuments figurés ne jouèrent aucun rôle; mais une circonstance que présente un des sarcophages rapportés de Sidon et d'Aradus au musée du Louvre par M. Renan — circonstance que m'a fait remarquer ce qu'offrent d'analogue les monuments funéraires de la Grèce et de l'Étrurie — me paraît de nature à fournir un argument nouveau à l'appui de la thèse de M. Halévy, au moins pour ce qui regarde la Phénicie. Sur des vases grecs peints on voit souvent des stèles funéraires ornées de bandelettes de pourpre et de petits flacons à parfums : ces flacons se retrouvent, aussi bien que des couronnes de fleurs, à la main des morts qui sont couchés, quelquefois endormis, sur les tombes étrusques. Remarquons encore que sur nombre de stèles égyptiennes et de stèles grecques et lyciennes des anciens temps, les défunts sont figurés respirant le parfum d'une fleur. Or le flacon à parfum représente la même idée que la fleur odorante. Sur les sarcophages phéniciens les morts sont étendus sur le dos, les yeux ouverts pourtant, ce qui indique, si je ne me trompe, que dans le repos ils vivent encore, et l'un d'eux tient à la main le petit flacon à parfum des stèles grecques et des tombes étrusques. Je crois pouvoir signaler là un symbole expressif de l'éternel bonheur.

On ne savait rien, il y a peu de temps encore, de ce que l'Assyrie avait pu croire d'une existence après la mort; maintenant nous ne connaissons pas seulement un poème assyrien dont le sujet principal est la descente d'une déesse aux enfers à la recherche d'un mortel qu'elle vient en retirer : on a découvert très récemment un bas-relief provenant de l'Assyrie qui, suivant l'explication qu'en a donnée M. Clermont-Ganneau, représente le monde infernal. Tous les peuples, dit à cette occasion le savant que je viens de nommer,

ainsi d'accord avec M. Halévy et avec moi, tous les peuples durent avoir, comme les Égyptiens, leur théorie de l'immortalité [1]. J'ose prédire que lorsqu'on découvrira des décorations de sépultures assyriennes, on trouvera dans ces décorations, comme je viens d'en signaler dans celles d'un sarcophage phénicien, des symboles plus ou moins significatifs de vie et de félicité par delà le tombeau.

Maintenant, si les peuples avec lesquels les Grecs étaient dans des rapports continuels, et dont les idées et les mœurs exercèrent sur leurs idées et leurs mœurs une évidente influence, témoignèrent sur leurs sépultures, par les images dont ils les ornaient, qu'ils croyaient à une vie après cette vie, est-il bien vraisemblable que les Grecs fussent entièrement étrangers à un tel usage ? Dans leur littérature, dès les plus anciens temps, la pensée de l'immortalité occupe une grande place. On la trouve fortement exprimée dans Homère : Achille, se disposant à brûler le corps de Patrocle, son ami, met sur le bûcher des armes, des vêtements, des prisonniers qu'il a égorgés, c'est-à-dire que, suivant une coutume qu'on retrouve chez presque tous les peuples à une époque correspondante de la civilisation [2], il place auprès du mort ce que celui-ci a le plus aimé ou qui peut servir le plus à sa satisfaction dans une nouvelle existence analogue d'ailleurs, à l'existence terrestre. L'Odyssée nous montre un monde où se meuvent des ombres semblables aux vivants, où elles ont à la vérité une existence précaire comme celle de ces autres ombres que renferme le *Schéol* ou enfer hébraïque, où pourtant un Tirésias conserve, comme aussi le Samuel de la Bible, la faculté de prévoir et d'annoncer l'avenir, où le chasseur Orion poursuit encore des bêtes fauves, où Hercule a encore l'arc en main et est encore redouté comme il l'était sur la terre. Hésiode, dont le temps fut sans doute peu éloigné de celui d'Homère, place les héros défunts dans un

(1) *Rev. crit.* 1880.
(2) Chez les Indiens, les Gaulois, les Germains, les Scythes, les Scandinaves etc.

séjour de bonheur[1]. Pindare dépeint ce séjour comme composé d'îles où l'on ne voit que fruits et fleurs d'or, et dont les habitants se jouent dans des chœurs de danse et de musique[2]. Antigone, dans Sophocle, exprime l'espérance qu'ayant rempli envers ses parents, sur leurs tombeaux, les devoirs de la piété filiale, elle sera bien accueillie d'eux dans l'autre monde[3]. Dans une oraison funèbre de guerriers morts en combattant, composée, au dire de Platon, par Aspasie pour Périclès, qui était chargé de prononcer l'éloge de ces guerriers, on leur promet qu'ils seront accueillis dans les enfers par les héros qui les y auront précédés[4]; et l'on nous assure que cette oraison funèbre était prononcée solennellement à des époques réglées. On avait institué pour les guerriers tombés à Marathon des honneurs divins. On célébrait encore, au temps de Plutarque, en l'honneur des Grecs tués à la bataille de Platée, une fête solennelle avec des rites qui témoignaient que ces morts étaient considérés comme subsistant toujours[5]. C'était donc une croyance générale et publique que la croyance à l'immortalité. Elle se montrait chaque jour dans les cérémonies des funérailles. On lavait les morts, on les oignait d'huile parfumée, on les couronnait de fleurs comme on faisait des vivants pour un banquet[6], et particulièrement pour le banquet solennel des Mystères, où l'on s'asseyait à la table des dieux[7]. On les enveloppait, ces morts, de linceuls blancs ou pourpres; le blanc, couleur de la plus vive lumière, celle du soleil quand il brille au zénith; le pourpre, couleur du soleil vu à travers les vapeurs du levant et du couchant: aussi étaient-ce les couleurs principalement réservées aux dieux et aux rois[8]. On pleurait les

(1) Hesiod. *Op. et. di.*, 170-5.
(2) *Ol.* II, 70-80.
(3) *Antig.*, 322.
(4) Platon, *Ménexène*.
(5) Plutarch. *vit. Aristid.* 21.
(6) Apul. *Florid.* IV. n° XIX « Jam cum pollinctum, jam cœnæ paratum.
(7) C'étaient aussi des rites essentiels du mariage, et les mystères devaient conduire à une union conjugale avec la divinité.
(8) V. Casaubon, *Exercit.* p. 603-4. cf. Kirchmann, *de Fun. Roman.* p. 82.

morts dans les maisons seulement; c'était, du moins, une prescription de Solon, prescription renouvelée par Platon dans ses *Lois*; le convoi, aux anciens temps, avait le caractère d'une marche triomphale[1]. On appelait, en effet, les morts du nom de *bienheureux*[2]. Le tombeau où on les portait était une demeure où tout devait exprimer la pensée qu'indiquait une telle expression. Le tombeau comprenait deux éléments essentiels déjà bien distingués par Homère : la tombe proprement dite, τύμβος, où l'on déposait le corps, et la stèle, ou colonne que l'on dressait au-dessus, en avant ou à côté, pour représenter certainement ce qui survivait du mort, soit qu'on l'appelât ombre, image ou âme. En effet, on ornait la stèle de bandelettes, ou rubans; on y suspendait des couronnes et, comme je le disais tout à l'heure, des fioles à parfums; on l'oignait d'huile, on l'arrosait de libations, on déposait sur la partie supérieure des aliments. Tout cela s'adressait à l'être immortel que figurait la pierre[3]. Souvent on y inscrivait son nom, et cela seul était une sorte d'apothéose[4]. Souvent aussi on imprimait à une partie de la stèle certaines formes qui rappelaient l'humanité, ou on la terminait par la figure d'une belle plante de végétation puissante, pour exprimer ainsi, sans doute, l'idée de la vie renaissant, plus forte, de la mort[5]. Souvent, enfin, on orna la stèle de bas-reliefs. Comment croire que sur ces bas-reliefs, qui devaient naturellement rappeler le mort devenu un immortel, on ne figurât que des scènes de tristesse ou des tableaux de la vie passée? Une circonstance a porté à les interpréter ainsi : c'est que les attitudes, les airs de tête des personnages y ont souvent une apparence de mélancolie. Nombre de ces

(1) De là l'emploi des trompettes et des flûtes. Le cortège était quelquefois précédé par des satyres chantant et dansant. — Le mort, placé sur le bûcher, on lui rouvrait les yeux, évidemment en signe de vie. Plin. *Hist. nat.* XI, 37.

(2) Μάκαρες. C'était certainement une des plus anciennes épithètes des dieux.

(3) Voy. *le Monum. de Myrrh.* p. 13.

(4) V. Lubbock, *Origines de la civilisation*. A Sparte, il n'était permis d'inscrire sur les tombeaux d'autres noms que ceux des hommes tués à la guerre et des femmes mortes dans des fonctions religieuses.

(5) V. Stackelberg, *die Græber der Hellenen*.

stèles funéraires, sur quelques-unes desquelles les attitudes et les airs de tête ont l'apparence que je viens de dire, offrent des personnages qui sont évidemment des membres d'une même famille, se tenant mutuellement la main. On a vu là les derniers adieux[1], et les tableaux dont il s'agit ont reçu dans l'archéologie la dénomination aujourd'hui classique de « scènes d'adieux[2] ». Cependant, sur ce bas-relief funéraire trouvé à Athènes, consacré à une jeune femme du nom de Myrrhine, que j'ai publié, comme je le disais tout à l'heure on voit une morte que mène par la main Mercure, le dieu qu'on surnommait le « conducteur des âmes ». Evidemment il la mène au séjour de la félicité[3]. Devant elle est réunie sa famille, soit qu'elle se trouve avec elle dans le même séjour, comme je l'avais dit, soit plutôt[4], qu'elle contemple, de la terre, la jeune femme qu'elle a perdue. En tout cas, le chef de cette famille élève la main en signe d'admiration. Quant à Myrrhine, loin qu'elle suive son guide comme à regret, ainsi que l'a prétendu dernièrement un savant archéologue d'outre-Rhin, il est évident, si l'on examine ses traits, qu'elle sourit.

Il est entré l'année dernière au musée du Louvre une stèle funéraire, provenant aussi d'Athènes, ornée de figures de grandes dimensions. L'une de ces figures est celle d'une femme assise ; une autre, celle d'un personnage barbu, sans doute son mari, qui vient lui prendre la main. Or cette femme l'accueille en souriant. Il ne s'agit donc pas, dans ces deux monuments, de séparation, ni de derniers adieux. Le sourire des deux femmes est, à cet égard, une preuve décisive, et

(1) Déjà Winckelmann, Visconti, Zoega, Cavedoni.

(2) En italien *scene di congedo*; chez les savants allemands *abschiedsscenen*. Friedrichs, pourtant, pensait qu'il n'y fallait pas voir des adieux, mais de simples expressions d'union de famille dans cette vie, opinion à laquelle se rattache, pour les prétendus « banquets funèbres » M. Pervanoglu.

(3) M. Benndorf (*Mittheil. des deutsch. arch. Inst.* 1879) reconnaît que Mercure conduit Myrrhine à un séjour de bonheur, et néanmoins il voit dans tout le tableau une scène de violence et de tristesse.

(4) Comme le dit M. Benndorf, en faisant remarquer avec raison que les parents de Myrrhine sont représentés de plus petite taille qu'elle, pour faire entendre qu'ils appartiennent encore à la terre.

évidemment il doit nous servir à interpréter tout autrement qu'on n'a été à peu près unanime à le faire jusqu'au jour où j'ai expliqué le monument de Myrrhine, les nombreux tableaux appelés scènes d'adieux ou de séparation.

Qu'on examine maintenant de plus près ces mouvements, ces inclinaisons de tête où l'on a cru trouver de la tristesse : on devra reconnaître qu'il n'y faut voir autre chose que des signes par lesquels s'expriment volontiers les affections tendres ; et toutes les fois qu'il y est joint quelque expression par les traits du visage, ce qui a lieu dans un certain nombre de cas, lorsque les figures sont de dimensions assez grandes et le travail poussé assez loin, on trouvera que cette expression est celle de la tendresse et du bonheur. J'en produirai un troisième exemple : c'est celui de cette célèbre composition où l'on croit voir généralement Mercure séparant Eurydice d'avec Orphée pour la ramener aux enfers ; composition connue par trois répétitions, dont la plus belle et la plus ancienne appartient à notre musée des Antiques. En réalité, c'est un bas-relief funéraire où l'on doit voir Mercure amenant une épouse à son époux. Celui-ci porte une lyre, mais aussi un casque qui ne peut aucunement convenir à Orphée, le prêtre thrace à la longue robe, comme l'appelle Virgile[1]. C'est bien plutôt un héros qui, selon l'idée que donnent les poètes anciens de l'existence des héros au-delà du tombeau, tantôt combat encore, tantôt se délasse à jouer de la lyre. Volontiers je proposerais de voir dans celui que représente notre bas-relief Achille, qu'une intaille célèbre du Cabinet des antiques de notre Bibliothèque nationale représente au repos et jouant de la lyre. Suivant une tradition rapportée par quelques poètes, Achille avait été placé par les dieux, après sa mort, dans l'île de Leucé ou l'île blanche, c'est-à-dire couleur de lumière, qu'ils avaient fait émerger du Pont-Euxin pour le recevoir après sa mort, et Hélène y

(1) Æn. : VI, 645. « Threicius longa cum veste sacerdos. »

était devenue son épouse[1]. Je crois vraisemblable que le beau bas-relief qui nous occupe en ce moment représente Mercure amenant dans l'île de Leucé Hélène à Achille. Ce serait là une composition qui aurait été employée sur des sépultures pour représenter, au moyen d'un type emprunté à l'histoire des temps héroïques, l'union conjugale dans la vie future. La composition est celle-ci : l'épouse a été amenée par Mercure, comme Myrrhine, la main droite dans la main gauche du dieu ; puis elle a dépassé le dieu d'un pas, sans quitter tout à fait sa main, pour poser la main gauche sur l'épaule droite du héros; celui-ci se tourne vers la femme qui vient de le toucher et élève la main pour saisir sa main. C'est le moment qui précède le serrement de mains figuré dans toutes les prétendues scènes de séparation. Or, dans l'exemplaire du Louvre, on voit sur le visage des deux époux un sourire légèrement indiqué.

Ce n'est pas à dire que sur les bas-reliefs funéraires ne trouvent jamais place l'idée de la mort et de la séparation suprême et l'expression de la douleur. Quelquefois elles s'y rencontrent ; mais c'est pour faire ressortir l'idée de l'autre vie et de l'immortalité bienheureuse. J'en remarque un exemple frappant dans un bas-relief provenant probablement d'Athènes, comme ceux dont je viens de vous entretenir, dont il existe un plâtre à notre École des beaux-arts, et où le principal sujet est une jeune femme placée sur un lit. D'autres femmes s'empressent à l'entour. En face d'elle est un vieillard, visiblement affligé, son père ou son mari. Mais elle, elle se soulève de son lit, et l'une de ses compagnes lui adresse de la main un geste d'évocation. Je ne crois pas me tromper en signalant dans ce tableau l'expression du retour à la vie, du passage de la mort à l'existence éternelle. Si le temps ne me faisait pas défaut, j'ajouterais à cet exemple d'une sorte de résurrection un exemple semblable que

(1) Voy. dans les *Mémoires de l'Acad. de St. Pétersbourg* le mémoire de Köhler sur Achille.

fournit un vase peint, encore inédit, mais que je publierai prochainement, de notre Cabinet d'antiques.

Pour revenir aux « scènes d'adieux », j'ai fait remarquer, dans mon travail sur le monument de Myrrhine, que dans ces scènes les attitudes et les mouvements des personnages qui se serrent la main n'indiquent aucunement qu'ils se séparent l'un de l'autre. Les artistes grecs ont bien su exprimer cette action sur ces vases où sont représentés soit Amphiaraüs quittant, pour se rendre au siége de Thèbes, sa femme Eriphyle, soit Néoptolème prenant congé, pour se rendre au siége de Troie, de sa mère Déidamie et de son aïeul Lycomède : pourquoi ne l'auraient-ils pas su faire dans les prétendues scènes d'adieux, s'ils avaient réellement voulu y montrer des personnes sur le point de se séparer? Dans ces scènes, il y a ordinairement un personnage au repos, soit debout, et plus souvent assis, et un second qui, loin de se préparer à s'éloigner du premier, s'avance vers lui pour lui serrer la main. Il est clair par cela seul qu'il s'agit non de séparation, mais de réunion. — Sur un bas-relief de ce genre, deux personnages qui se prennent la main sont assis en face l'un de l'autre : c'est sans doute une manière de donner à entendre qu'ils sont dans le repos et réunis en un séjour de paix et de stabilité.

Les morts dans l'Elysée n'étaient pas seulement heureux; ils étaient, selon les Grecs, dans une condition semblable, à tous égards, à celle des dieux. Sur les stèles funéraires, cette pensée est souvent exprimée par le contraste de leur taille, plus élevée, avec celle de personnages encore vivants sur terre. Sur le monument de Myrrhine, par exemple, Myrrhine elle-même est de la même taille que Mercure; sa famille, qui la contemple, est de taille inférieure. C'est assez pour faire entendre que la jeune femme est devenue un être divin.

Sur quantité d'autres bas-reliefs funéraires où l'on voit les défunts figurés, soit sous les traits de tel ou tel dieu, soit en héros combattant ou chassant ou simplement à cheval, soit dans le repos, une coupe à la main, ou couchés devant une

table servie, la présence d'autres personnages de plus petite taille, quelquefois même de dimensions très exiguës, sert à exprimer cette même idée qu'à la mort succède une existence analogue à celle que la mort est venue terminer, mais d'ordre supérieur.

Une conséquence de tout ce que je viens de dire, c'est que dans les tableaux qui décorent les stèles funéraires des Grecs les principaux personnages, sinon tous, ne sont pas sur la terre, mais bien dans ce séjour de bonheur qu'on appelait l'Elysée. Les personnages secondaires appartenant à la famille ou, au moins, à la maison des défunts, peuvent être considérés, surtout lorsqu'ils sont de taille inférieure à ceux-ci, comme étant encore placés sur la terre ; les personnages principaux, les défunts, sont dans les enfers, dans les îles des bienheureux, dans le ciel, suivant les idées différentes qu'on se fit, surtout à différentes époques, du séjour des morts. Il en est alors de ces compositions comme de ces peintures du moyen âge et de la Renaissance où l'on voit d'une part une madone et des saints, de l'autre des dévots agenouillés devant eux, ceux-là appartenant à une région céleste, ceux-ci appartenant à la terre.

J'ajouterai que sur les bas-reliefs funéraires des Grecs, comme sur ceux des Egyptiens, les personnages appartenant encore à la terre font souvent de la main le geste qui signifie admiration ou adoration. Ces bas-reliefs sont ainsi tout à fait analogues à ceux qui sont consacrés à des dieux et où l'on voit, devant ceux-ci, des personnages qui les adorent, la main droite élevée vers eux, ou qui leur offrent un sacrifice.

La théorie que je viens d'exposer sommairement, contredisant les idées reçues, et sur les scènes dites d'adieux, et sur les bas-reliefs funéraires des Grecs en général, a trouvé, lorsque je l'ai produite, un accueil peu favorable, au moins dans le pays où l'archéologie est cultivée aujourd'hui sur la plus grande échelle, je veux dire chez nos voisins d'au delà du Rhin. Cependant un antiquaire allemand (M. Milchhoefer)

vient d'être conduit par l'étude de nombreux monuments du Péloponèse à adopter, au moins en partie, pour l'explication des bas-reliefs funéraires, les idées que j'avais proposées[1], et d'autres archéologues de marque se montrent enclins, après lui, à s'en rapprocher[2]. Je crois pouvoir sans témérité annoncer que le moment est proche où les opinions que j'ai cru devoir combattre ne compteront plus guère de partisans.

L'interprétation des bas-reliefs funéraires grecs une fois établie, j'ose ajouter qu'il en sortira, pour l'archéologie, des conséquences nombreuses et de portée considérable.

D'abord, les bas-reliefs funéraires des Romains, de ce peuple dont les croyances religieuses furent, pour l'essentiel, les mêmes que celles du peuple grec, s'expliqueront de la même manière que les bas-reliefs funéraires des Grecs. L'Allemagne savante a entrepris deux grandes publications dont elle réunit les matériaux depuis plusieurs années, celle des stèles funéraires grecques et celle des sarcophages, qui appartiennent généralement à l'époque qu'on appelle romaine. J'ose avancer, et je me propose de l'établir prochainement par quelques exemples, que les monuments de la deuxième série s'expliqueront, quand on les étudiera de près et en les comparant les uns aux autres, par le même principe général dont je me suis servi pour expliquer les monuments de la première.

Il en sera de même des monuments funéraires chrétiens[3].

En second lieu, il existe bien d'autres monuments funéraires, reconnus de tous pour tels, que les bas-reliefs des stèles et des sarcophages, à savoir des statues et bustes, des vases, des peintures murales, etc. : ces monuments devront

(1) Voy. *Mittheil. des deutsch. arch. Inst.* 1879.
(2) Ibid.
(3) Sur ces monuments aussi il faut interpréter comme des scènes de réunion dans le monde céleste les bas-reliefs où deux époux se donnent la main et qu'on a pris jusqu'à présent pour des scènes d'adieux. (V. Martigny, *Dictionnaire des antiq. chrét.* art. *Mariage* p. 389 d. la 1re édition), et il faut interpréter comme des banquets célestes, ainsi que l'a dit l'abbé Polidori (*Amico cattol.* VII, 390, VIII, 174, 262) ces repas où l'on avait toujours vu de simples agapes sur la terre.

naturellement être interprétés d'après les mêmes idées que les bas-reliefs.

En troisième lieu, beaucoup d'autres monuments subsistent de l'antiquité, qu'on n'a pas encore rangés parmi ceux qui étaient consacrés aux morts, et que la théorie même que je viens d'exposer enseignera à placer dans cette classe. Tels sont de nombreux bas-reliefs où l'on a vu jusqu'à présent soit des images de divinités proprement dites (comme ceux qui représentent un homme à cheval, ou un homme assis, une coupe ou une fleur à la main), soit au contraire des sujets de genre, comme on dit souvent aujourd'hui, et dans lesquels, une fois éclairé sur la variété des formes sous lesquelles l'antiquité se plut à représenter la vie bienheureuse, on reconnaîtra, au moins la plupart du temps, des échantillons de ces sortes de représentations. Je me bornerai ici à citer en exemple cette belle composition dont on connaît plusieurs reproductions, et dans laquelle on a cru trouver Bacchus recevant l'hospitalité chez l'Athénien Icarius. Dans cette composition, on voit à gauche deux époux sur un lit, devant une table servie : c'est le tableau qu'offrent les bas-reliefs, si nombreux, que la plupart des savants ont appelés des « repas funèbres » parce qu'ils y voyaient des figures des repas que devaient offrir aux morts les survivants, et où d'autres veulent voir de simples « repas de famille » pendant la vie, mais qu'il faut comprendre, ainsi que j'ai tâché de le prouver, comme des banquets élyséens. A droite, Bacchus arrive, suivi de son cortége ordinaire, formé de Silène, de satyres et de ménades; un jeune satyre lui dénoue sa chaussure; le dieu va prendre place à la table des époux; le mari élève la main droite en signe d'admiration; la femme regarde, attentive, le menton appuyé sur sa main. La visite qu'ils reçoivent est évidemment un honneur qui leur est fait à l'improviste. Nous pouvons maintenant donner de tout le tableau une explication qui, en le faisant rentrer dans la classe, nécessairement si nombreuse, des monuments funéraires, fait comprendre du même coup

pourquoi il a dû en exister de nombreuses reproductions.

Bacchus était souvent considéré comme le souverain de l'empire des bienheureux; cet empire est appelé quelque part « le jardin de Bacchus ». L'auteur du bas-relief a voulu représenter deux bienheureux, habitants des demeures éternelles, dont le dieu, prince de ces demeures, vient partager le repas. J'ajoute que dans ces bienheureux je verrais volontiers encore, comme dans les personnages d'un bas-relief que j'expliquais tout à l'heure, Achille et Hélène. On disait que les dieux venaient quelquefois visiter Achille et Hélène dans l'île mystérieuse qui avait été créée pour eux. — On voit dans nos musées des bas-reliefs qui représentent des danseuses les mains enlacées, dans des attitudes pleines de grâce, ou, encore des danses de satyres et de ménades : ce sont vraisemblablement des frises détachées de tombeaux, et qui représentent les passe-temps de l'Elysée. Il en est de même d'autres bas-reliefs qui représentent des scènes de la vie rurale et pastorale, scènes qui se retrouvent souvent sur des sarcophages de l'époque romaine : selon toute apparence, ce sont des figures de la félicité élyséenne.

Dans le nombre des monuments dont l'origine funéraire est reconnue, mais dont la signification est encore controversée, on ne peut oublier ces figurines en terre cuite qui sont sorties en si grande abondance des tombes de l'Asie mineure, de l'Italie méridionale, de la Cyrénaïque et tout récemment de Tanagra, en Béotie. Parmi les savants qui s'en sont occupés [1], les uns y voient surtout des divinités infernales, et c'est ce que furent sans doute la plupart des plus anciennes ; les autres n'y voient guère que des objets de pure fantaisie, mis avec les morts, ainsi que leurs vêtements, leurs armes, leurs vases, leurs bijoux, comme ayant fait partie, pendant leur vie, des ornements de prédilection de leurs maisons. Si l'on remarque, comme en effet on l'a remarqué souvent, que ces figurines représentent surtout des jeunes gens et des enfants, que la grâce et l'enjouement en

(1) Principalement MM. Heuzey, Rayet, et Kékulé.

sont le caractère le plus ordinaire, qu'un grand nombre même offrent des caricatures qui ne semblent faites que pour égayer, si l'on rapproche ces objets des compositions qui décorent les vases placés dans les tombeaux aux époques les plus récentes et où dominent les sujets de nature gracieuse, on arrivera bientôt à interpréter les figurines dont il s'agit, conformément à l'esprit de la théorie que j'ai proposée, comme représentant une sorte de cortège ou, comme on disait en parlant de l'entourage habituel de Bacchus, de *thiase*, qui devait contribuer aux délices de la vie élyséenne.

Je viens de mentionner les vases peints : auprès des figurines en terre cuite il faudra placer, en effet, pour leur étendre notre théorie, la plus grande partie de ces vases ornés de peintures qui sont sortis, en nombre si considérable, des tombes de l'Italie et de la Grèce. On expliquait surtout, jusqu'à ce jour, par la mythologie, les sujets si divers dont ils sont décorés, sans essayer de les mettre en rapport avec la nature des monuments où on les avait trouvés, ou sans y réussir. On reconnaîtra de plus en plus, si je ne me trompe, que ces sujets, empruntés, en effet, la plupart du temps à la mythologie, sont, parmi tous ceux qu'elle peut offrir, ceux-là principalement qui peuvent fournir des expressions, soit de la félicité future — et telles sont les compositions où jouent le principal rôle Bacchus et Apollon, qui présidaient à la vie élyséenne, — soit des travaux au prix desquels on y arrive — et telles sont les compositions où sont figurés les épreuves et les exploits d'Achille, d'Ulysse, de Thésée, surtout du prince des héros, c'est-à-dire d'Hercule.

Les vases peints, comme les figurines de terre cuite, au moins pour la plupart, étaient certainement fabriqués tout exprès pour être placés dans les tombes. On en pourrait fournir bien des preuves. C'étaient, la plupart du temps, des objets essentiellement symboliques, destinés à figurer les choses similaires qui étaient supposées devoir servir aux morts dans leur nouvelle existence : dès lors il était naturel qu'on cherchât, pour les décorer, les sujets qui se rapportaient

le mieux aux idées qu'enveloppait l'idée de la vie future.

Enfin, après avoir embrassé, avec tous les monuments funéraires, la plus grande partie des objets si divers qui en faisaient partie ou qui y étaient contenus, les vues que je viens d'exposer devront être étendues encore à une infinité de produits divers de l'art antique. Les murs des édifices d'Herculanum et de Pompéi etaient décorés de tableaux d'aspect plus ou moins fantastique, entre lesquels je ne vois pas qu'on ait encore rien signalé de commun qui puisse servir à les coordonner sous une même idée générale. Mais si l'on y remarque ces représentations si nombreuses, qui en font partie, d'édifices d'une légèreté qui n'a rien de terrestre et d'un caractère, pour ainsi dire, aérien, ainsi que de paysages étranges qui nous montrent, comme la plupart des ouvrages de l'art chinois, un monde de merveilles telles qu'on n'en voit qu'en rêve, on arrivera, je pense, à cette idée que je vous propose, que ce sont des images ou des symboles d'un monde tout divin. Ces représentations, trouvées d'abord, au xvi[e] siècle, dans les *grottes* des Thermes de Rome, et où Raphaël et ses élèves prirent les types des compositions appelées, par suite, des *grotesques* (on dit plutôt aujourd'hui *arabesques*) dont ils ornèrent le Vatican, ce sont, si je ne me trompe, des figures d'un monde imaginaire, qui ont pour raison d'être l'idée d'une existence analogue à celle qui est le lot des habitants de la terre et en même temps supérieure. Ce grand nombre d'œuvres de l'art antique où l'on n'a guère vu que les productions arbitraires d'un caprice sans aucune règle, il faudrait donc dorénavant les expliquer comme des formes variées sous lesquelles l'imagination se plut jadis à figurer la conception, qui la dominait, d'un ordre de choses tout à la fois semblable à celui où nous vivons et plus excellent.

J'ajouterai que cette conception me paraît devoir être considérée comme la clef de l'art grec.

Si l'art grec s'est élevé si haut, c'est, disent les uns, qu'il a su voir comme elle est la nature, que ne voyaient qu'imparfaitement un Assyrien ou un Egyptien ; c'est, disent d'au-

tres, qu'il a su concevoir un idéal sur le modèle duquel il a réformé la réalité.

La vérité est, à ce qu'il me semble, que, si la religion grecque consista surtout à concevoir la divinité comme semblable en même temps que supérieure à l'homme, et comme un type dont l'humanité, qui est la plus haute partie de la nature, nous suggère seule la pensée, l'art grec, semblablement, sortit de la conception, analogue à celle des *nombres* du pythagorisme et des *idées* de Platon, d'exemplaires plus parfaits de tout ce que nous voyons, exemplaires que, pourtant, ce que nous voyons nous porte seul à concevoir.

Un moyen d'inventer, disait Léonard de Vinci, est de regarder des choses confuses : l'esprit en dégage des formes et des mouvements dont, à lui seul, il ne se serait peut-être jamais avisé. La nature, que Platon définit quelquefois un mélange d'idées, fut pour l'imagination grecque ce monde confus par lequel se révèle à l'esprit un ordre de choses supérieur dont la conscience dormait en lui. Et ce fut cet ordre de choses, toujours présent dès lors à l'imagination, qui fut le perpétuel et, pour ainsi dire, unique objet de l'art.

Les anciens se figuraient généralement la terre comme une masse obscure et opaque, baignant dans une atmosphère de figure analogue, mais qui était toute transparence et toute lumière. Telle à peu près fut la pensée qui inspira l'art grec, pensée dont l'expression fut naturellement l'objet spécial des tableaux dont il décora les stèles funéraires, mais qu'exprimèrent invariablement, quoique à des degrés divers de force et de clarté, toutes ses productions.

Un antiquaire italien d'il y a deux siècles (Bellori) disait : « Les anciens figurèrent toujours sur leurs sépultures l'immortalité. » On peut dire plus : l'immortalité, ou la vie divine, fut un sujet que traita partout, sans se lasser jamais, l'art antique.

Si ce fut une pensée commune à toute l'antiquité qu'il existe au-dessus du monde réel un monde idéal et divin qui en est l'origine et la fin, on peut se demander pourquoi l'art

grec fut supérieur à celui des autres nations, si supérieur, qu'il fut peut-être, à vrai dire, le seul art. C'est, si je ne me trompe, que les Grecs virent, ou seuls ou au moins mieux que les autres peuples, que le monde divin est un monde de perfection, qui est celui des idées ou, mieux encore, de l'esprit, et prirent pour premier principe ce qui est la partie la plus haute de l'esprit même. La philosophie, et l'on peut dire aussi la religion grecque, eut pour inspiration générale et constante cette pensée énoncée au siècle le plus brillant de la Grèce par le maître de Périclès que le principe du monde est l'intelligence. A l'origine même de la philosophie, cette autre pensée s'était produite dont le développement devait porter un jour l'esprit au delà de l'horizon même, pourtant si vaste, qui fut celui de la Grèce, que le premier principe était ce en quoi la spéculation moderne trouve, en effet, la raison de l'intelligence elle-même, c'est-à-dire ce fond de la volonté qui est l'amour. Dès le temps des Hésiode et des Phérécyde, l'idée apparaît, en effet, que tout a été tiré de l'abîme initial par l'amour, et c'est par cette idée que s'explique, comme je l'expose ailleurs, ce que l'art grec eut de plus particulier et de plus éminent. Chez les autres peuples, que les Grecs enveloppèrent sous la domination commune de Barbares, dominait, dans la conception des principes des choses, l'idée de la puissance, à laquelle se joignait plus ou moins celle de l'intelligence; il en fut de même, naturellement, dans leur art. L'idée de l'amour révéla de bonne heure au génie hellénique la grâce, qui en est l'expression propre, et, par la grâce, la beauté. Par suite, le génie hellénique comprit tout d'abord qu'il y avait dans la beauté quelque chose qui dépasse la région même de l'intelligence. Un artiste dit à Socrate, dans les *Mémoires* de Xénophon : « Il y a dans notre art bien des choses que l'homme peut apprendre; mais le meilleur, les dieux s'en sont réservé le secret. » Ce meilleur, c'était, en effet, ce que Léonard de Vinci appelle souvent le divin, et qu'il signale surtout, avec cette qualification, dans les mouvements par lesquels se révèle ce qu'il y a de vrai-

ment divin dans l'âme ; et ces mouvements sont ceux où réside la grâce. Citons encore ici un mot d'un autre grand artiste (Rubens) : « La grâce est dans l'art ce qu'est la foi dans la religion ; » c'est-à-dire, sans doute, qu'elle est le fond et la source. Maintenant, les objets que comprenait cette région divine, à laquelle on parvenait ou plutôt à laquelle on revenait par la mort, dépassant la sphère humaine, qui est proprement celle de l'intelligence, l'antiquité pensa toujours, quoique d'une manière confuse, que le monde divin ne pouvait être conçu que comme quelque chose d'analogue aux visions qui remplissent nos songes. Dans Homère déjà le Sommeil et la Mort sont des frères. Polygnote les représente réunis sur le sein de la Nuit, leur mère, et souvent, comme l'a remarqué Lessing dans sa célèbre dissertation « Sur la manière dont les anciens représentèrent la mort, » ce fut sous les traits d'un génie du sommeil qu'ils se plurent à représenter la mort. Et ce ne fut pas, comme l'a dit Lessing, simple euphémisme, ou manière de voiler une pensée pénible : ils voulurent certainement, en substituant ainsi le sommeil à la mort, faire entendre et que la mort n'était que sommeil, c'est-à-dire interruption, suspension de la vie, qui n'exclut aucunement une vie nouvelle, mais qui, au contraire, la prépare, et aussi que cette vie nouvelle à laquelle introduisait le sommeil, rien n'en pouvait donner mieux l'idée que l'état où entre le meilleur de nous, qui est l'esprit, tandis que le corps repose, c'est-à-dire le rêve.

A mesure qu'on descend dans l'antiquité, à partir du siècle (le ve avant Jésus-Christ), où l'on représentait, à Athènes, sur des vases peints la Mort et le Sommeil portant dans leurs bras un jeune homme ou une jeune femme qui paraissent endormis[1], on voit se multiplier, soit en Grèce, soit en Italie, les représentations des morts dans un sommeil où ils semblent rêver. Tels sont ces bas-reliefs que j'ai expliqués, il y a quelques années, dans une séance de l'Académie des

(1) Sur un de ces vases la jeune femme que portent le sommeil et la mort a les yeux ouverts.

inscriptions et belles-lettres et où l'on voit un jeune homme assis, mais les yeux fermés, sur un promontoire, au bord de l'Océan qui baigne l'éternel séjour. — Le musée du Louvre possède une statue que répètent, avec peu de différence, des génies qu'on voit souvent sur les bas-reliefs funéraires. Cette statue est celle d'un jeune homme à longue chevelure appuyé au tronc d'un arbre, une jambe croisée sur l'autre, en signe de repos, les deux bras réunis au-dessus de la tête, et la tête doucement inclinée. On l'a toujours appelé le Génie du repos éternel, et cette dénomination, en effet, lui convient. Mais ce jeune homme est couronné de roses, sa longue chevelure est celle de l'Amour dans la célèbre statue de ce dieu qui a été trouvée à Centocelle; les traits, les proportions sont semblables. L'arbre auquel il est appuyé est un figuier, symbole ordinaire d'abondance. Un doux sourire erre sur ses lèvres. La statue du Louvre réunit donc les éléments qui, avec le temps, devinrent dominants dans les représentations de la mort et de l'immortalité: ce génie du repos éternel, c'est l'Amour sous un arbre du jardin divin, au repos, dans une sorte de rêve.

Pindare avait dit: « L'homme est le rêve d'une ombre. » La statue du Louvre dit: la vie future de l'homme, la vie idéale et définitive, c'est un rêve, mais tel que peuvent être les rêves de la divinité, laquelle, bien comprise, se résout dans l'amour.

A une époque plus récente encore que celle à laquelle appartient l'Amour au repos du musée du Louvre, un groupe vient se placer souvent sur les monuments funéraires: c'est celui que forment l'Amour et Psyché qui s'embrassent. Un pas a été fait alors dans cette philosophie de l'amour qui occupa tant, après les Hésiode et les Phérécyde, les plus grands entre les penseurs grecs, et de laquelle se ressentit tout l'art hellénique. On en est venu à cette idée que la divinité ne se communique pas seulement à l'humanité comme la lumière céleste se communique à la terre, mais qu'elle l'aime et que, pour la rapprocher d'elle, elle lui impose des sup-

plices purificateurs qu'elle gémit en même temps de lui imposer. Voyez, parmi les monuments divers, qu'a récemment réunis M. Collignon, de la légende de Psyché, ou l'âme, et de l'Amour, ceux où est représenté ce dieu brûlant à son flambeau le papillon qui figure Psyché, et en même temps détournant la tête et pleurant[1]. La fin de l'histoire, que représente le groupe qui se voit dans le musée du Capitole, dans celui des Offices à Florence et sur quantité de sarcophages, c'est la réunion du dieu et de l'âme dans le séjour céleste. Les chrétiens ont souvent emprunté au paganisme ce symbole pour le placer sur leurs sépultures, comme ils lui ont emprunté le Bon Pasteur qui rapporte une brebis sur ses épaules et Orphée apprivoisant par l'harmonie les bêtes farouches : c'est que les idées auxquelles ces symboles répondent, c'étaient déjà les préliminaires du christianisme. Une idée seule n'apparaît pas sur les monuments funéraires étrangers à la religion nouvelle : c'est celle qui, en effet, constitue ce qu'elle eut de plus particulier, celle de la divinité ne compatissant pas seulement aux misères d'ici-bas, mais descendant de sa hauteur afin de les subir, en un mot l'idée de l'amour comprise enfin dans sa profondeur, définie par le sacrifice et l'anéantissement volontaire, idée de laquelle est le principe cette autre plus générale, mais à peine développée encore à l'heure qu'il est[1], que dans le monde d'ici-bas, incapable de se suffire en quoi que ce soit, rien ne saurait exister que par condescendance et libre abandon du principe d'en haut.

FÉLIX RAVAISSON.

(1) *Essai sur les monuments grecs et romains relatifs au mythe de Psyché*, 1877, in-8.
(2) Voir *La Philosophie en France au XIXe siècle*, 1868, in-8.

HISTOIRE DU CULTE CHEZ LES HÉBREUX

D'APRÈS J. WELLHAUSEN[1]

DEUXIÈME PARTIE

LES SACRIFICES ET LES FÊTES

I

Chez les hébreux, le sacrifice est l'élément essentiel du culte comme chez les autres peuples de l'antiquité. Il est donc à propos de rechercher si le sacrifice a eu, lui aussi, son histoire et si les différents moments de cette histoire ne se réflètent pas dans les divers documents dont la réunion a formé le Pentateuque.

Le Code sacerdotal est seul à vouer un intérêt spécial aux questions qui concernent les différents genres de sacrifice et leur rituel. Aussi est-il devenu, sous la plume d'un bon nombre d'historiens, la source pour cette sorte de renseignements, et c'est d'après ses indications qu'on complète les données insuffisantes fournies par les autres documents. Ce trait déjà suffit à le caractériser. Le rituel du sacrifice tient dans cet écrit une place considérable; il y constitue une portion essentielle de la législation mosaïque. On ne donne point ce rituel comme une ancienne tradition conservée par la pratique des générations successives, mais comme une théorie nouvelle enseignée de toutes pièces par Moïse, qui la tient de Dieu lui-même (Exode XXV, suiv. Lév. I, suiv.). Sa forme seule distingue le culte ainsi réglé de tous les autres

1. Voyez la *Revue*, tome I, p. 37.

et assure à la sainte communauté un caractère particulier.

L'écrit jéhoviste, à son tour, connaît parfaitement le sacrifice, mais il ignore les traits qui l'obligent à un rituel déterminé, révélé par Moïse et sans lequel il serait illégitime. Un sacrifice, pour l'auteur de ce document, est toujours un sacrifice; païen, s'il est fait en l'honneur de Baal, il est israélite du moment où il est offert à Yahveh : le rituel employé n'y fait rien. Dans le Livre de l'alliance (Exode xx-xxiii) et dans les deux Décalogues, il est recommandé de ne sacrifier à aucun dieu autre que Yahveh et d'offrir à celui-ci dons et prémices aux temps marqués. Si des prescriptions négatives sont faites à l'égard des divinités païennes, nulle trace de prescriptions positives sur le rituel à suivre. La manière de procéder dans le sacrifice est censée connue, et ne fait nulle part l'objet de la législation, préoccupée de régler de tout autres matières. Les souvenirs historiques invoqués dans l'écrit jéhoviste sont particulièrement instructifs à cet égard. La pratique du sacrifice y est connue bien avant les révélations faites à Moïse. L'occasion du départ des Israélites est un sacrifice à faire au désert; à Raphidim (Exode xvii) Moïse bâtit un autel; avant la conclusion de l'alliance du Sinaï, Moïse célèbre à l'occasion de Jéthro un repas solennel devant Yahveh. Non seulement cela, mais Abraham, Isaac et Jacob ont sacrifié. Noé, père de l'humanité, a élevé le premier autel après le déluge; bien avant lui, Caïn et Abel avaient déjà offert des sacrifices tels qu'on en offrait en Palestine des milliers d'années après eux. L'araméen Balaam s'entend, comme un israélite, à sacrifier à Yahveh et ses sacrifices atteignent leur but. De ces faits ressort avec clarté la conception suivante : le sacrifice est une manière immémoriale et générale d'honorer la divinité, et le sacrifice israélite se distingue des sacrifices profanes, non par son rite, mais par la personne à laquelle il s'adresse, à savoir le dieu d'Israël. Si donc il faut rechercher quelque part l'auteur du service de l'autel, ce n'est point Moïse, c'est tout au plus les patriarches qu'il convient de nommer. Le

contraste avec le Code sacerdotal est frappant; on sait que cet écrit ne mentionne aucun sacrifice accompli antérieurement à Moïse.

Faut-il donc imaginer que ces deux conceptions contraires aient existé côte à côte dans des cercles différents, l'une se rattachant à l'action des prophètes, l'autre à celle des prêtres? Outre qu'il serait bien risqué d'attribuer aux prophètes la paternité de l'opinion dont l'écrivain jéhoviste se fait l'écho, toute une série de difficultés se dresserait contre l'apparente simplicité d'une pareille hypothèse. D'autre part, de la complication du rituel dont le Code sacerdotal fait honneur à Moïse, conclurons-nous immédiatement à sa date plus récente? Nous voulons, pour le faire, des raisons plus décisives. On pourrait soutenir que ce rituel compliqué a été pratiqué de bonne heure auprès des principaux sanctuaires. Toutefois, on ne saurait manquer d'être frappé de cette considération que la conception d'un rituel aussi précis, aussi détaillé comme exclusivement légitime, s'harmonise parfaitement avec la centralisation croissante du culte à Jérusalem. C'est bien au temps où cette centralisation entra dans le domaine des faits, qu'on placera naturellement un cérémonial de cette nature.

Revenons-en donc pour trancher la question aux documents historiques que nous offrent les livres des Juges, de Samuel, des Rois, d'une part, de l'autre, les écrits prophétiques. Le témoignage des premiers nous fait voir que le culte et le sacrifice étaient, dans toute circonstance, la grosse affaire de la vie publique et privée. Mais, sans prétendre nier que ces cérémonies ne comportassent aucun rituel, il n'est pas niable que la question dont se préoccupe l'écrivain est celle-ci : le sacrifice est-il offert à Yahveh ou aux dieux étrangers? et non pas : le sacrifice est-il fait, ou non, suivant les rites? A côté d'offrandes brillantes, telles que celle des rois, lesquelles s'accomplissent sans doute selon les règles de l'art, nous voyons des sacrifices bien simples et bien primitifs, offerts par Saül ou par Élisée (I Sam. xiv, 35,

1 Rois xix, 21) : les uns comme les autres sont valables, en tant qu'ils s'adressent au seul vrai Dieu. En dehors des remaniements postérieurs du livre des Rois, où tout sacrifice offert en dehors de Jérusalem est considéré comme hétérodoxe, on ne voit nulle part qu'un sacrifice, lorsqu'il a Yahveh pour objet, soit illégal. Naaman (2 Rois v, 17) aura sacrifié d'après le rite indigène de la Syrie, cela ne porte nulle atteinte à la valeur de son offrande. On comprend que l'écrivain ait eu rarement l'occasion de décrire le rite employé; mais, lorsque le cas se présente, il faut la violence pour ramener la pratique décrite au modèle légal. L'exemple le plus frappant peut-être nous est fourni par la conduite de Gédéon (Juges vi, 19-21) où il est clair qu'il faut voir la description des usages dont l'écrivain lui-même était témoin à Ophra. Gédéon cuit un chevreau et grille des pains azymes; mettant ensuite la viande dans une corbeille et le jus dans un pot, il livre le repas ainsi préparé à la flamme de l'autel. Quand même d'ailleurs l'accord se rencontrerait avec les règles prescrites par le Pentateuque, l'important c'est cette absence de toute distinction entre le rituel légitime et le rituel hérétique. Que l'on fasse la comparaison avec les récits contenus aux livres des Chroniques : on verra la différence.

L'examen des livres des Prophètes confirme ces résultats. Dans leur polémique contre la confusion établie entre le culte et la religion, ils font bien voir, sans doute, que le premier se célébrait de leur temps avec beaucoup de zèle et d'éclat, et qu'on y attachait la plus haute importance. Mais cette importance ne vient point de l'opinion que les éléments du culte remontassent à Moïse ou à Yahveh lui-même, qu'ils conférassent à la théocratie son caractère distinctif et fissent d'Israël un peuple à part; ce que l'on croit, c'est que Yahveh doit recevoir de ses adorateurs les mêmes honneurs que les autres divinités obtiennent de leurs fidèles. C'est une affaire, à la fois, de quantité et de qualité : l'observation minutieuse d'un cérémonial, émané de Yahveh lui-même, ne préoccupe pas le fidèle. Aussi les prophètes peuvent-ils deman-

der si Yahveh a jamais donné l'ordre de se plier à de pareilles cérémonies, ce qui suppose l'absence de commandements relatifs à cet objet et l'ignorance d'une loi dont le contenu aurait les rites pour objet. Amos, leur chorége, s'exprime ainsi : « Allez pécher à Béthel, allez redoubler vos péchés à Guilgal; apportez vos offrandes tous les matins, vos dîmes tous les trois jours, — voilà ce qui vous plaît à faire, enfants d'Israël. » (Amos, IV, 4 suiv.) Dans le jugement qu'il porte sur la valeur du culte, le prophète, sans doute, contredit la foi de son temps; mais, si l'opinion eût été répandue, que le culte était précisément une institution de Yahveh en Israël, il n'aurait jamais traité de fantaisie personnelle les pratiques de ses contemporains. Il s'exprime ailleurs avec plus de clarté encore : « Je hais, je méprise vos fêtes; l'odeur de vos solennités, je ne la sens pas. Quand vous me présentez des holocaustes et des offrandes, je n'y prends aucun plaisir; les veaux engraissés que vous sacrifiez en action de grâces, je ne les regarde pas. Loin de moi le bruit de tes chants! Loin de moi le son de tes harpes! Que la droiture, en revanche, coule comme un ruisseau et la justice comme un torrent inépuisable. M'avez-vous offert des sacrifices et des dons dans le désert, pendant quarante ans, maison d'Israël? » (Amos, V, 21 suiv.) Il est clair que, dans ces derniers mots, Amos ne s'expose pas à se mettre en contradiction avec les idées courantes; il se conforme bien plutôt à l'opinion généralement admise. Sa polémique est dirigée contre la pratique de ses contemporains, et cette polémique il la fonde sur une base théorique où ils doivent s'accorder avec lui, à savoir sur cette considération que le rituel du culte n'est pas d'origine mosaïque. Le passage (II, 4) où il est question de la Loi de Yahveh ne va pas à l'encontre de ces résultats. Ce passage est d'ailleurs suspect; en tout cas, la Loi de Yahveh n'y désigne en aucune façon le cérémonial.

Osée, Isaïe et Michée nous apportent à leur tour de formels témoignages dans le même sens. Le premier (Osée IV, 6 suiv.) se plaint amèrement que les prêtres s'occupent plus des sa-

crifices que de la Thora (loi). La Thora, dont Yahveh leur a confié le dépôt, les appelle à répandre la connaissance de Dieu au sein d'Israël ; cette Thora réclame la fidélité et l'amour, au lieu que les prêtres favorisent, par intérêt, le penchant du peuple pour le culte. « Mon peuple périt faute de connaissance. Car vous (prêtres) méprisez la connaissance : aussi je veux jeter à mon tour l'opprobre sur vous. Vous avez oublié la Thora de votre Dieu ; pour ma part, je veux vous oublier. Autant il y en a, autant de pécheurs. » On voit par là combien il serait faux de prétendre que les prophètes aient combattu « la Loi ; » ils combattent au contraire pour la loi des prêtres, laquelle n'a rien à faire avec le culte, mais avec le droit et la moralité. Osée, dans un autre endroit, s'exprime ainsi : « Ephraïm s'est bâti un grand nombre d'autels pour pécher ; ses autels lui servent à pécher. J'ai beau multiplier mes prescriptions, elles sont aussi peu avenues pour lui que celles d'un étranger. Les sacrifices qu'ils m'offrent me dégoûtent, la chair qu'ils mangent, — Yahveh n'y prend aucun plaisir. » (Osée VIII, 11 suiv.) Ce passage a eu la male-chance de servir à prouver qu'Osée avait connaissance de nombreuses prescriptions rituelles analogues à celles que contient le Pentateuque, au lieu que des paroles telles que celles-là signifient simplement : au lieu de suivre mes prescriptions, ils sacrifient. Il n'est jamais venu à la pensée des prophètes que le culte pût être considéré comme objet des instructions de Yahveh. C'est le lieu de rappeler aussi le fameux passage du premier chapitre d'Isaïe : « Pourquoi tous ces sacrifices, dit Yahveh. Je suis rassasié de vos béliers consumés et de la graisse des veaux... Quand vous venez voir ma face, qui vous l'a demandé ?... » Michée enfin répond au peuple qui lui demande les moyens d'apaiser la fureur divine : « Irai-je lui offrir des holocaustes, des veaux d'un an ? Prend-il plaisir à des milliers de béliers, à des flots d'huile sans fin ? Faut-il lui offrir mon premier né pour mes péchés, le fruit de mon corps en expiation de mon âme ? — Ce que Yahveh réclame de toi, ô homme, on te l'a dit : c'est d'agir droitement, c'est

d'exercer la charité, c'est de marcher humblement devant ton Dieu. » (Michée VI 6, suiv.) Il convient de remarquer ces mots : On te l'a dit. Il n'y a donc point là quelque chose de nouveau ; c'est une chose connue que les sacrifices ne sont pas le contenu de la loi de Yahveh.

Ces déclarations sont confirmées et complétées par Jérémie dont le témoignage, de peu antérieur à l'exil, prend ici une importance extraordinaire. Après avoir opposé la Thora au culte (VI, 19 suiv.), il s'exprime ainsi, un peu plus loin : « Ajoutez vos sacrifices à vos sacrifices d'actions de grâces et mangez-en la chair ! Je n'ai rien dit à vos pères, je ne leur ai donné aucun ordre, lorsque je les ai tirés du pays d'Egypte, à l'égard des holocaustes et des sacrifices d'actions de grâces. Voilà ce que je leur ai commandé : Ecoutez ma voix, et je serai votre Dieu comme vous serez mon peuple. Marchez sur la voie que je continuerai de vous indiquer, afin de vous en trouver bien. » (VII, 21 suiv.) Or Jérémie, en qualité de prêtre et de prophète, constamment occupé dans le temple de Jérusalem, ne pouvait absolument pas ignorer la loi rituelle, à supposer qu'elle eût déjà reçu sa forme à l'époque où il vivait.

Les différents témoins historiques dont nous sommes en mesure d'invoquer les assertions, déposent ainsi en faveur du document jéhoviste. D'après l'opinion générale des temps antérieurs à l'exil, le culte est sans doute un usage antique et sacré, mais il n'est pas une institution mosaïque; le rituel n'y est pas la chose essentielle, et ne fait en aucune manière l'objet de la Thora. En d'autres termes, on ne trouve aucune trace de la connaissance du Code sacerdotal ; on trouve, en revanche, des preuves indubitables qu'on l'ignorait.

La transition entre le point de vue antérieur à l'exil et celui qui le suit, nous la trouvons chez Ezéchiel, ce prêtre au manteau de prophète qui se trouve parmi les premiers déportés. Le contraste avec son contemporain plus âgé, Jérémie, est remarquable. Dans le tableau idéal de l'avenir d'Israel tracé par lui en l'an 573 (chap. XL-XLVIII) le temple et le culte

prennent une position centrale. Comment expliquer ce brusque changement de front? Serait-ce que le Code sacerdotal, longtemps enseveli, serait tout d'un coup revenu à la lumière pour inspirer Ezéchiel? Ce n'est pas là que nous chercherons l'explication de ce fait, mais simplement dans les circonstances historiques. Aussi longtemps que le rituel du sacrifice restait à l'état de pratique, on s'y conformait exactement, mais on ne s'en préoccupait pas au point de vue de la théorie et on n'avait aucune raison de lui donner une codification systématique. Maintenant le temple n'était plus là; le culte était dans le passé, le personnel dispersé. On comprend parfaitement le désir de mettre par écrit ce que la pratique ne conservait plus; on comprend parfaitement qu'un prêtre banni ait entrepris de décrire le rituel sacrificiaire dont sa mémoire avait conservé le modèle et d'en faire le programme d'une reconstruction théocratique à venir. On comprend aussi que des institutions, considérées comme naturelles tant qu'elles restaient en vigueur, soient apparues depuis leur abolition dans une lumière éclatante. Ces raisons expliquent la confection des chapitres XL-LVIII d'Ezéchiel sans qu'il y faille faire intervenir le Code sacerdotal.

Cette intervention serait non-seulement superflue, mais incommode. Les points où Ezéchiel se sépare du rituel ne se justifient pas par des changements intentionnels. Pourquoi d'ailleurs le prophète aurait-il pris soin de dresser ce tableau, si le modèle qu'il se proposait d'établir, avait existé sous ses yeux?

De tout temps il y a donc eu des sacrifices en Israël et ces sacrifices avaient une grande importance. Mais dans les anciens temps, la pratique en reposait sur les usages transmis par les pères, — après l'exil, sur la loi de Yahveh communiquee par Moïse. Ce culte était naïf autrefois; on s'y inquiétait de la quantité et de la qualité des offrandes. Plus tard il fut systématique et on s'attacha à la scrupuleuse observation du rituel.

L'idée primitivement attachée au sacrifice est celle d'une

offrande, d'un don présenté à la divinité, comme on en présente au roi, pour lui rendre hommage, pour se concilier sa faveur, pour appuyer une demande (Juges, III, 17 suiv. 1 Samuel X, 27. 1 Rois V, 1.) En corrélation avec cette idée, le contenu du sacrifice est indifférent, pourvu que l'objet présente quelque valeur et soit la propriété de celui qui l'offre. Cependant il était naturel que l'on offrît de préférence à la divinité des mets ; la forme la plus ancienne du sacrifice est, en conséquence, la préparation d'un repas donné en son honneur, auquel le donateur prend part en qualité d'hôte de la divinité. Le sacrifice dans ses termes généraux est un sacrifice de viande et de boissons. L'autel reçoit le nom de table, la viande est présentée avec du sel ; à la farine et au pain sont joints l'huile et le vin. La viande, mise en morceaux, est cuite avant d'être déposée sur l'autel, le grain moulu ou rôti.

Dans le Code sacerdotal nous signalerons les raffinements apportés dans l'exécution du sacrifice. L'encens est mêlé à un grand nombre d'offrandes. L'offrande proprement dite des parfums prend une importance extraordinaire : le grand prêtre seul peut s'en acquitter, et les formes rigides qui entourent cette action en rehaussent la gravité. L'ancienne littérature hébraïque jusqu'à Jérémie et Sophonie ne connaît rien de pareil. L'introduction de cette pratique s'explique bien par l'accroissement du luxe. Un perfectionnement, d'une nature plus spirituelle encore, a trait aux sacrifices de viande. La chair est livrée crue à la flamme de l'autel et non pas cuite comme le voulait l'usage antique, attesté par l'histoire de Gédéon et des fils d'Eli (Juges VI et 1 Samuel II).

Une troisième différence est plus importante encore. En fait de sacrifices sanglants la pratique ancienne ne connaît que deux modes : l'holocauste (*Ola*) et le sacrifice de remerciement (*Schelem*, *Zebah*, *Zebah-Schelamim*.) Dans le premier cas, la bête tout entière est mise sur l'autel ; dans le second, il revient à Dieu, en dehors du sang, une partie choisie, tandis que le reste de la chair est consommé par les convives. Or, en parcourant les exemples conservés dan

les textes, on s'assure que, sauf de rares exceptions, l'offrande dite *Ola* est constamment jointe aux *Zebahim*. Cette remarque fixe la signification du mode en question : l'*Ola* (holocauste) n'est que la portion d'un sacrifice plus considérable, que l'on réserve à l'autel. De différence principielle entre les deux modes, il ne s'en présente point : un petit *Zebah*, grossi et grandi, se dédouble en *Ola* et *Zebahim*. Parmi un certain nombre d'animaux immolés que doit consommer la société réunie pour le festin, il s'en trouve un, spécialement destiné à la divinité, qui est livré en entier à la flamme de l'autel.

La pratique des anciens temps associait donc presque constamment un repas au sacrifice. En règle, l'autel ne recevait que la graisse et le sang : la chair était consommée par les convives. Dans les sacrifices solennels seulement, Yahveh se voyait attribuer un, ou même plusieurs animaux en entier. Là où l'on sacrifiait, l'on mangeait et l'on buvait (Exode xxxii, 6, Juges ix, 27, 2 Samuel xv, 11 suiv. Amos ii, 7). Point de sacrifice sans repas, point de repas sans sacrifice (I Rois i, 9). A chaque *Bama* de quelque importance, la table est jointe, table où Samuel traite Saül, et Jérémie les Réchabites (1 Samuel ix, 22, Jérémie, xxxv, 2). Se réjouir, manger et boire devant Yahveh, reste une expression usuelle jusqu'au Deutéronome, qui s'en sert constamment ; Ezéchiel appelle le culte des hauteurs : « manger » sur les montagnes Le repas pris en présence de Yahveh établit une union intime d'une part entre lui et ses hôtes, de l'autre entre les participants ; cette idée est inséparable de celle de sacrifice et les *schelamim* lui doivent leur nom. Dans les sacrifices solennels, cette conception se dégage clairement.

Le Code sacerdotal nous transporte dans un milieu tout différent. Plus de ces repas associés aux sacrifices, l'holocauste (ola) est devenu absolument indépendant et s'empare du premier plan. Il devient même caractéristique du nouveau système. Là où se trouvait autrefois le sacrifice de remerciement, que l'on consommait devant Yahveh, ce que nous pourrions appeler le sacrifice-repas, le Code sacerdotal institue de

simples redevances à l'endroit des prêtres. Ce que perd le sacrifice de reconnaissance, les sacrifices pour le péché le gagnent, — les sacrifices d'expiation.

Ici encore, la réforme de Josias marque la crise du culte; ce sont les conséquences de ce mouvement, arrivées à maturité, que nous livre le Code sacerdotal. La plupart des changements intervenus se rattachent naturellement à la centralisation du culte.

Dans les temps anciens le culte de la divinité se liait étroitement à la vie de tous les jours. Le sacrifice-repas rassemblait, soit les membres de la même famille, soit les membres de la corporation. Il consacrait les relations terrestres. D'année en année revenaient la récolte des fruits, la moisson, la tonte des brebis, occasions naturelles de réunion. Point d'expédition militaire, point d'entreprise importante qui ne débutât et ne finît pas un repas. Quand vient un hôte distingué, on tue un veau gras, — non sans offrir à Dieu le sang et la graisse de l'animal.

Quel changement introduit par la loi qui supprimait tous les autels à l'exception d'un seul ! Sans doute le Deutéronome conserve l'ancienne formule : manger, boire et se réjouir devant Yahveh. Ce qu'il se propose de changer dans le culte, c'est le lieu où il se pratique, ce n'est pas son mode ou son essence. Mais il ne pouvait pas se faire que cette centralisation n'entraînât pas des conséquences bien autrement graves. Ce n'était pas la même chose de célébrer la fête de la vendange dans les montagnes que l'on habitait, ou de la célébrer à Jérusalem, d'utiliser la première occasion venue pour offrir chez soi un sacrifice, ou de commencer par entreprendre un voyage. En transportant les usages du culte sur un terrain très différent, en les arrachant à leur sol naturel, on les dénaturait forcément. La vie et le culte, intimement unis jusque là, sont désormais séparés. Le Deutéronome y travaille tout le premier en autorisant à tuer les animaux sans rite religieux. A Hébron on *vivait* ; à Jérusalem on *sacrifiait* : vie et culte firent deux.

Le repas-sacrifice créait dans l'origine un rapport intime entre la divinité et une société fermée, famille ou race (I Samuel I, 1 suiv. XVI, 1 suiv. XX, 6.) Ces cercles restreints se perdent désormais dans l'ombre de la *communauté* universelle. Cette idée, étrangère à l'antiquité, domine d'un bout à l'autre le Code sacerdotal.

Deux points méritent encore une attention particulière. Dans le Code sacerdotal, la grande affaire, c'est l'holocauste quotidien (*Thamid*) consistant en deux agneaux d'un an, consumés chaque jour sur l' « autel des holocaustes, » un le matin, l'autre le soir. Dans la Loi, le *Thamid* prend une importance extraordinaire; il devient l'élément fondamental du culte. « Le *Thamid* est aboli, » dit le livre de Daniel; et cela signifie, sous la plume de l'écrivain : « le *culte* est aboli. » (Daniel, VIII, 11-13, XI, 31, XII, 1). Le sacrifice est ainsi débarrassé de toute spontanéité; il a pris une forme fixe, invariable, indépendante des velléités individuelles, anonyme, en quelque sorte, comme la communauté, au nom de laquelle il est présenté. La communauté, à son tour, en acquitte les frais au moyen d'une redevance en numéraire.

Le second point est celui-ci : La raison d'être générale des sacrifices est désormais le péché, et le but que l'on se propose par le sacrifice est l'expiation. Les anciens sacrifices ne connaissaient pas cette corrélation. Sans doute on se proposait d'agir par de riches offrandes sur les dispositions douteuses ou menaçantes de la divinité; mais on était loin de l'idée qu'on pût s'acquitter d'une faute donnée par un sacrifice déterminé. L'antiquité hébraïque ne savait pas mesurer ainsi et peser la colère divine. La plupart des sacrifices qu'elle accomplissait d'ailleurs, étaient d'une nature gaie, accompagnés de la musique des instruments et de danses. Quelle différence avec la monotone gravité du culte dit mosaïque!

Le culte ancien pourrait se comparer à un arbre dont les rameaux s'étendent dans toutes les directions avec une pleine liberté; mais cet arbre, taillé dorénavant en une forme correcte, subit l'étreinte d'un cercle de fer qui con-

traint sa croissance naturelle. L'air que l'on respire dans les parties du Code sacerdotal qui ont trait au culte n'est pas celui de l'ancien royaume, mais de la communauté du second temple. Ses prescriptions, inconnues des écrivains anciens, sont celles-mêmes que l'époque qui suivit l'exil nous montre rigoureusement appliquées.

II

Les fêtes se rattachent immédiatement au culte : nous nous occuperons de celles qui ont un rapport avec les saisons.

Les parties jéhovistes et deutéronomiques du Pentateuque nous offrent un cycle de trois grandes fêtes, auxquelles est réservée l'appellation de *hag*. « Trois fois l'an, tu me feras fête; trois fois l'an, tous tes mâles comparaîtront devant le seigneur Yahveh, devant le Dieu d'Israël. » (Exode XXIII, 14, XXXIV, 23. Deutér. XVI, 16). « Tu célébreras la fête des azymes (*Massoth*); pendant sept jours tu mangeras du pain sans levain, comme je t'en ai donné l'ordre, au temps du mois d'Abib, car c'est alors que tu es sorti du pays d'Egypte. Et l'on ne se présente pas devant moi les mains vides. — Et la fête de la moisson (*Kasir*) des prémices de tes produits, que tu sèmes dans les champs, — et la fête de la récolte (*Asiph*), à la fin de l'année, quand tu rassembleras les produits de tes champs. » C'est ce que prescrit le livre de l'Alliance (Exode XXIII, 15, 16). La loi des deux tables, de même (Exode XXXIV, 18 suiv.) : « Tu célébreras la fête des pains azymes (*Massoth*), mangeant pendant sept jours des azymes, comme je te l'ai ordonné, au temps du mois d'Abib, car c'est au mois d'Abib que tu es sorti d'Egypte. Toute primogéniture est mienne, tout bétail mâle, le premier né de la vache et de la brebis. Tu rachèteras le premier-né de l'âne au moyen d'un agneau, ou tu lui briseras la nuque; tu rachèteras tous les premiers-nés de tes fils; et l'on ne paraît pas devant moi les mains vides. Tu dois travailler six jours

et te reposer le septième; tu te reposeras également au temps de l'ensemencement et de la moisson. Tu observeras aussi la fête des semaines (*Schabuoth*), des prémices de la moisson du froment, et la fête de la récolte (*Asiph*) au changement de l'année. » Les prescriptions contenues au chapitre XVI du Deutéronome sont à la fois plus détaillées et d'une nature quelque peu différente. « Observe le mois d'Abib et fait la Pâque à Yahveh ton Dieu: car c'est au mois d'Abib que Yahveh ton Dieu t'a emmené d'Egypte, pendant la nuit; offre, comme Pâque, à Yahveh ton Dieu, menu et gros bétail, au lieu que Yahveh choisira pour y faire habiter son nom. Tu ne mangeras pas en même temps de nourriture levée; pendant sept jours tu mangeras des azymes, pain de misère : car tu es sorti d'Egypte en une hâte pleine d'angoisse, afin de te souvenir pendant toute ta vie du jour où tu es sorti d'Egypte. Pendant sept jours, il ne se verra nul levain dans tout ton pays, et de la chair offerte en sacrifice le soir du premier jour, aucun reste ne doit rester, en passant la nuit, jusqu'au matin suivant. Tu ne dois pas sacrifier la Pâque en une quelconque des villes que Yahveh ton Dieu choisira comme siège de son nom; tu sacrifieras la Pâque au soir après le coucher du soleil, au temps de ta sortie d'Egypte; et tu la cuiras et mangeras au lieu que Yahveh ton Dieu choisira, et le lendemain retourne dans ta demeure. Pendant six jours tu mangeras des azymes et le septième jour est celui de la fête finale en l'honneur de Yahveh ton Dieu; en ce jour-là tu ne dois faire aucun travail (versets 1 à 8). Tu compteras sept semaines à partir de ce moment; à partir du moment où on met la faucille aux champs tu commençeras à compter sept semaines, et alors tu tiendras en l'honneur de Yahveh ton Dieu la fête des semaines (*Schabuoth*), au moyen de dons volontaires de tes mains, dans la mesure où Yahveh ton Dieu te bénit; et tu te réjouiras devant Yahveh ton Dieu, toi, ton fils, ta fille, ton esclave, ta servante, le lévite qui est dans tes portes, l'étranger, l'orphelin et la veuve qui se trouvent au milieu de vous, dans le lieu que Yahveh

ton Dieu choisira pour y faire habiter son nom. Et souviens-toi que tu as été esclave en Egypte : pratique donc et observe ces ordres (versets 9 à 12). Tu tiendras pendant sept jours la fête des tentes de feuillage (*Sukkoth*), lorsque tu rassembleras les produits de ton aire et de ton pressoir, et tu te réjouiras pendant cette fête, toi, ton fils et ta fille, ton esclave et ta servante, le lévite, l'étranger, l'orphelin et la veuve qui sont dans tes portes. Pendant sept jours tu fêteras Yahveh ton Dieu au lieu que choisira Yahveh, afin que Yahveh ton Dieu te bénisse dans tous les produits et dans tous les travaux de tes mains, et tu dois être plein de joie. Trois fois l'an tous tes mâles doivent comparaître devant Yahveh ton Dieu, au lieu choisi par lui, à la fête des pains azymes, des semaines et des tentes de feuillage (*Hag ha-Massoth, ha-Schabuoth, ha-Sukkoth*), et l'on ne doit pas paraître devant moi les mains vides. Chacun donnera ce qu'il pourra, dans la mesure de la bénédiction que Yahveh ton Dieu t'aura accordée (versets 13 à 17). »

A l'égard des deux dernières fêtes, nulle difficulté. Les *Sukkoth* du Deutéronome et le *Asiph* de la législation Deutéronomique ne s'accordent pas moins pour l'époque que pour le sens : la fête qu'ils désignent s'applique à la rentrée automnale de l'huile et du vin, exprimés au pressoir, non moins que du grain battu sur l'aire. Le nom d'Asiph convient parfaitement à ces récoltes et celui de Sukkoth se rapporte sans difficulté à l'usage de se transporter dans les montagnes au temps de la vendange et d'y passer quelques jours dans un campement improvisé (Isaïe, I, 8). *Kasir* et *Schabuoth* ne sont également que des noms différents, également convenables à la fête de la moisson du froment qui tombe au commencement de l'été. Ces deux fêtes ont donc une raison d'être directement empruntée à la nature ; en revanche le motif donné à la première fête, à celle du printemps, est purement historique : les textes l'empruntent au souvenir de la sortie d'Egypte. En second lieu, le double rite de la Pâque et des Azymes indique deux caractères différents. Le véritable nom de la fête n'est

pas *Hag ha-Pesach* (Pesach-Pâque), mais *Hag ha-Massoth*. On peut voir par la comparaison des différents textes, mis sous les yeux du lecteur, que la fête des Azymes correspond à la mise de la faucille aux champs. La fête des Semaines ou Pentecôte marque ainsi la fin de la moisson, commencée par l'orge, achevée par le froment. Un texte ancien conservé dans le Lévitique jette beaucoup de jour sur ce point. Le rite propre de la Pâque, d'après ce texte, consiste dans l'offrande d'une gerbe d'orge (Lév. XXIII, 9-22). Par là on voit sans peine la signification des pains azymes, gâteaux préparés rapidement avec la première farine de l'année. La fête du printemps reprend ainsi sa place naturelle dans le cycle des fêtes annuelles, rattachées aux grandes phases de l'agriculture.

Reste à voir le rapport entre les Azymes et la Pâque. Ce nom déjà n'est pas clair; le Deutéronome est le premier à s'en servir, et ce qu'il désigne par là c'est le moment de la fête qui comprend le soir et la nuit du premier jour des azymes. La Pâque est intimement rattachée au sacrifice du premier-né. Parce que Yahveh a frappé les premiers-nés Égyptiens et épargné les Hébreux, ces derniers lui sont à jamais consacrés. C'est la version du Code sacerdotal, mais la tradition jéhoviste l'ignore. « Laisse mon peuple aller me célébrer une fête dans le désert, en me sacrifiant des bœufs et des moutons, » voilà la demande qu'il fait adresser à Pharaon. Celui-ci ayant refusé aux Hébreux le moyen d'offrir à leur Dieu les premiers-nés du bétail, Yahveh prend aux Egyptiens leurs propres premiers-nés. Dans ce récit ce n'est pas le départ qui est l'occasion de la fête, mais la fête l'occasion du départ. Une ancienne tradition plaçait sans doute à cette date le souvenir de la sortie d'Egypte : de là l'interversion de la tradition.

Le sacrifice des premiers-nés s'explique à son tour, sans motif emprunté à l'histoire, d'une manière très simple. C'est la reconnaissance que l'on a à Dieu de la fécondité du bétail : l'idée n'a été transportée que plus tard sur les premiers-nés

des hommes. L'idée mise en avant par quelques savants fantaisistes, que l'immolation des enfants premiers-nés était, à l'origine, la grande affaire lors de la fête de Pâque, mérite à peine d'être réfutée. Le caractère de la fête du printemps est en effet celui de la joie dans tous les anciens textes (Exode, x, 9; Deutér., xvi, 7 suiv.; Isaïe, xxx, 29), de même que pour celles de Pentecôte et des Tabernacles. Historiquement, l'offre en sacrifice de l'enfant premier-né ou du plus chéri se présente rarement, et toujours comme un fait exorbitant et étrange. On peut affirmer, sans aucune hésitation, que le sacrifice du fils premier-né n'a jamais été considéré dans les temps anciens d'Israël comme une redevance légale; de cette effroyable rançon, il ne se trouve aucun vestige. Ce n'est que peu de temps avant l'exil que, en même temps que beaucoup d'autres nouveautés, l'on vit brûler en grand nombre des enfants. — L'offrande des premiers-nés du troupeau complète celle des produits végétaux de l'agriculture; l'époque ordinaire des portées indiquait le printemps et s'associait ainsi à l'époque désignée par la première fructification des céréales.

En somme, il n'est point contestable que le cycle des fêtes, tel qu'il résulte tant de la législation jéhoviste que de celle du Deutéronome ne s'appuie sur l'agriculture, égal fondement de la vie et de la religion. La terre, la féconde terre, voilà, en définitive, l'objet de la religion. Yahveh donne la terre avec ses facultés productives; il en reçoit les meilleurs fruits en signe de reconnaissance. Dans le Deutéronome, le premier, apparaît la tendance à rattacher les grandes fêtes agricoles à des événements historiques, bien que cette tendance se maintienne encore en des bornes circonscrites.

Les témoignages empruntés aux livres historiques et prophétiques de l'Ancien-Testament confirment les résultats obtenus par l'étude directe de la législation et des ses différentes couches.

Les hébreux adoptèrent les habitudes agricoles à l'exemple des populations cananéennes, au milieu desquelles ils s'é-

taient fixés. Nous voyons la population indigène de Sichem célébrer, au temps d'Abimélech, la fête religieuse de la vendange (Juges, IX). A Silo, une fête annuelle des vendanges donnait lieu à des danses (Juges, XXI, 19 suiv.). Ces fêtes se concentrent autour de sanctuaires locaux d'importance inégale.

C'est la fête automnale, celle qui clôt la série, dont il est le plus souvent parlé; elle est parfois désignée, d'une façon absolue, comme *la fête*. Elle était sans doute la plus ancienne et la plus importante.

Un passage du prophète Osée mérite ici une mention particulière (chap. II). Dans ce développement poétique, Israël est comparé à une femme qui doit son entretien à son mari, c'est-à-dire à la divinité : c'est là le fondement du contrat qui les unit. Mais cette femme, au lieu d'en rendre hommage à Yahveh, en remercie les idoles. « Je veux, dit-elle, courir après mes amants, qui me donnent le pain et l'eau, la laine et le lin, l'huile et le breuvage. — Ne sait-elle donc pas que c'est moi (Yahveh) qui lui ai donné le grain, le moût et l'huile, la masse d'argent et d'or dont elle se fait des idoles? Aussi, je veux reprendre mon grain en son temps et mon moût en sa saison; je veux lui ôter la laine et le lin dont elle se fait des vêtements. Je dévoilerai alors sa nudité aux yeux de ses amants, et personne ne la ravira à ma main. A toute sa joie, je mettrai fin, à ses fêtes, à ses néoménies, à ses sabbats, à tous ses jours de fête. Je ravagerai ses vignes et ses figuiers, dont elle disait : C'est le prix de mes amants, c'est ce que mes amants m'ont donné; je ferai d'elle un désert, et les animaux des champs la dévoreront. Ainsi, dit Yahveh, je la châtierai pour sa conduite envers ses amants qu'elle a encensés... » La bénédiction de la terre est ici l'objet de la religion. Aucun fait historique n'est invoqué. La terre est le domaine de Dieu, sa maison (Osée, VIII, 1; IX, 15), où il donne habitation et nourriture à la nation. C'est dans la terre et par la terre qu'Israël est devenu le peuple de Yahveh, de même que par le mariage la femme entre dans la maison de

l'homme, qui subviendra désormais à ses besoins. Le culte ne doit pas être, dans cet ordre d'idées, autre chose que l'acte de reconnaissance et de gratitude pour les dons du ciel, le tribut légitime payé au propriétaire. Ce caractère est précisément celui que nous avons relevé dans la législation jéhoviste. Au chapitre IX du même écrivain (v. 1 à 7) se trouve un développement analogue.

La conception des fêtes est tout autre dans le Code sacerdotal (Voyez Lévitique, chap. XXIII et Nombres, chap. XXVIII et XXIX). Elles consistent essentiellement en des sacrifices d'ensemble rigoureusement prescrits: dans la semaine de Pâque comme à Pentecôte, chaque jour deux taureaux, un bélier, sept agneaux en holocauste et un bouc en sacrifice expiatoire; à la fête des Tabernacles, du premier au septième jour, deux béliers, quatorze agneaux et, en série descendante, de treize à sept taureaux, au huitième jour un taureau, un bélier, sept agneaux en holocauste, et, en sus, chaque jour un bouc comme offrande expiatoire. Le tout en dehors du Thamid. Les dons volontaires qui viendraient s'y joindre ne sont pas exclus, mais restent accessoires. Si l'on a pu trouver étrange la mention que fait le Deutéronome, de repas joyeusement pris devant Yahveh, c'est qu'on ne voyait l'Ancien Testament qu'au travers du Code sacerdotal. La Pâque seule reste ici, en quelque mesure, un repas-sacrifice, puisqu'elle se prend à l'intérieur de la famille, en petit cercle. C'est là un dernier reste de l'ancienne coutume, qui paraît ici à l'état d'exception et de singularité; d'ailleurs la célébration d'une pareille fête dans le domicile privé et non devant Yahveh, a quelque chose de contradictoire en soi et donne à l'immolation de l'agneau pascal un caractère profane.

Le lien qui rattachait l'offrande des prémices agricoles aux trois grandes fêtes s'est, à son tour, relâché autant qu'il est possible. Ce n'est plus qu'une redevance attribuée au prêtre. Les fêtes ont ainsi perdu tout caractère propre, et leurs traits distinctifs disparaissent dans la triste monotonie de ces holocaustes et de ces sacrifices d'expiation stéréotypés. Tout au

plus un symbole de l'acte essentiel de l'oblation des prémices, a-t-il subsisté dans la présentation d'une gerbe, à la fête de Pâque.

Les époques même des fêtes, au lieu de dépendre des phénomènes agricoles, reçoivent une date fixe dans le calendrier, et sont assignées à tel jour des différents mois. La même tendance, dont cette rigidité, incompatible avec le sens primitif de la Pâque, de la Pentecôte et des Tabernacles, est la marque, s'est donné carrière dans l'invention de souvenirs historiques, dont ces fêtes deviennent, bon gré mal gré, la commémoration. Le chap. XXIII du Lévitique, voit dans les tentes de feuillage le souvenir des abris sous lesquels le peuple a vécu pendant le séjour de quarante ans dans le désert. Le Deutéronome et l'Exode (chap. XIII, 3 et suiv.) avaient déjà motivé la fête de la Pâque par la sortie d'Égypte : le Code sacerdotal va plus loin. Cette fête, qui devient la plus importante à raison du souvenir qu'elle consacre, n'est plus seulement le reflet d'une délivrance surnaturelle, elle a été elle-même une délivrance. Ce n'est pas *parce que* Yahveh a frappé les premiers-nés des Egyptiens, que la Pâque est célébrée ; cette fête est établie au moment même du départ, *afin que* Yahveh épargne les premiers-nés d'Israël. La même interversion est sensible en ce qui touche les azymes. Le rapprochement qui devait, dans le judaïsme postérieur, rattacher la Pentecôte à la communication de la loi sinaïtique, n'est pas encore fait ; mais on le pressent.

Comment la centralisation du culte devait avoir une action décisive sur la transformation des fêtes, cela se voit sans grande démonstration. L'individu et la localité disparaissent devant la nation et le sanctuaire unique. Ce sanctuaire lui-même et les cérémonies religieuses dont il est désormais le centre, ne laissent plus voir aucun lien avec le caractère, tant du peuple que du pays. Le Deutéronome, malgré son caractère centralisateur, offre encore la saveur du terroir. Le Code sacerdotal appartient à un monde idéal, dont la place ne saurait se montrer nulle part sur la carte, ou qui

convient également à toutes les contrées. Aussi bien son contenu, c'est la législation du désert, une législation qui fait entièrement abstraction des conditions naturelles, des points d'attache réels de la vie nationale dans le pays de Canaan. C'est sur la *tabula rasa* du désert, que se construit l'édifice de la hiérocratie, et les fêtes même dont la signification était avant tout agricole, ont renié leur parenté et leurs origines.

Aux trois grandes fêtes données par la tradition, le Code sacerdotal en ajoute deux, qu'il insère entre Pâques et les Tabernacles : la Fête du Nouvel An au premier jour du septième mois, la grande fête des Expiations au dixième jour du même mois. Avant l'exil, on voit, sans doute, des actes de contrition publique, mais ces actes sont motivés par des circonstances particulières, tantôt un crime, tantôt une calamité générale (1 Rois XXI, 9, 12. Jérémie XIV, 12. XXXVI, 6, 9). Pendant l'exil, ces actions prirent une régularité jusqu'alors inconnue, dont Isaïe nous témoigne (chap. LVIII). Ces jeûnes et cette affliction remplaçaient les fêtes joyeuses célébrées autrefois sur le sol de la patrie. Enfin, ces jours de deuil entrèrent dans la série même des fêtes, où ils prirent une place de premier ordre. Dans le Code sacerdotal, le grand jeûne du dixième jour du septième mois, est le jour le plus sacré de l'année entière. Aucun trait ne pourrait indiquer d'une manière plus saisissante le contraste de l'ancien et du nouveau culte : ce dernier, constamment préoccupé de la faute et de l'expiation, culmine dans une grande fête propitiatoire. On dirait que les dispositions de l'exil ont continué de subsister après la délivrance, au moins pendant les premiers siècles. Ce n'est plus à un moment donné, sous le coup de circonstances déterminées, comme cela se passait autrefois, c'est toujours, c'est sans cesse, que le Juif de la restauration se sent courbé sous le poids effrayant de son péché et de la colère divine.

Ces considérations appellent, en dernier lieu, quelques mots sur les fêtes lunaires, les néoménies et le sabbat. Si le Pentateuque est muet sur le rapport entre ces fêtes, deux passages,

d'Amos et des Rois, nous instruisent davantage à cet égard (Amos VIII, 5. 2 Rois IV, 22 suiv.). Chez Amos, des marchands de grains, impatients du chômage, s'écrient : « Quand passera la nouvelle lune, pour vendre notre grain, le sabbat pour ouvrir nos greniers ! » Dans l'autre passage, la Sunamite demandant à son mari un âne et un esclave pour aller visiter le prophète Élisée, celui-ci lui demande comment elle entreprendra cette expédition, puisque ce n'est « ni la nouvelle lune, ni le sabbat, » nous dirions puisque ce n'est pas un dimanche.

Il est probable que le Sabbat, à l'origine, était réglé par les phases de la lune et tombait régulièrement sur les 7e, 14e, 21e (28e) jours de chaque mois, la nouvelle lune comptant pour le premier. On y trouverait difficilement une autre raison, et celle-là est confirmée par les usages assyro-babyloniens. George Smith s'exprime en effet ainsi dans *The assyrian eponym Canon* (p. 19 suiv.) : « Chez les Assyriens, les vingt-huit premiers jours de chaque mois étaient divisés en quatre semaines de sept jours chacune, les septième, quatorzième, vingt-unième et vingt-huitième jours étant respectivement des sabbats ; tout travail était interdit ces jours-là. » En qualité de fêtes lunaires, on peut croire que les néoménies et les sabbats remontaient chez les hébreux à une époque plus ancienne que les fêtes de la récolte. Toutefois, en tant que ces jours devaient être célébrés par le repos, ils supposent nécessairement l'état sédentaire et les mœurs agricoles, ce qui résulte aussi avec clarté des motifs invoqués dans la législation jéhoviste et deutéronomique. En effet dans la vie nomade, le bétail lui aussi a besoin de manger le jour du sabbat, ce qui rend impossible le repos dominical.

Des passages tels que I Samuel XX, 5, 6. 2 Rois IV, 23. Amos VIII, 5. Isaïe I, 13, Osée II, 13, font voir que la fête de la nouvelle lune était mise, autrefois, au moins sur le même pied que le sabbat. La législation du jéhoviste et du Deutéronome l'ignore complètement. Si elle reparaît quelque peu dans le Code sacerdotal et chez Ezéchiel, cela vient peut-être de

ce que la nouvelle lune servait à calculer les principales fêtes, désormais rattachées, nous l'avons vu, à une date invariable de certains mois.

Les renseignements relatifs au Sabbat sont plus complets. Le nom en dérive de *repos*. Le repos est tout d'abord une conséquence naturelle des fêtes, succédant à un dur travail. Dans le sabbat, ce repos reçoit, par sa régularité, une signification plus haute, qu'exagère encore le Code sacerdotal.

D'après le passage invoqué plus haut, de 2 Rois IV, 33 suiv., on a, le jour du sabbat, du temps pour des occupations que ne comporte pas la vie quoditienne ; esclave et âne peuvent s'absenter pour une longue course. Dans Osée (II, 13) on lit : « Je mettrai fin à toutes leurs joies, à leurs fêtes, nouvelles lunes et sabbats. » Ces derniers avaient donc le même caractère de délassement joyeux que les autres fêtes. Le jéhoviste et le Deutéronome font de ce jour une institution spéciale pour l'état agricole : c'est le jour de délassement pour les gens et le bétail. Dans le Code sacerdotal, le sabbat ne se distingue pas seulement des jours de la semaine ; il prend un caractère d'ascétisme qui le met également à part des autres fêtes. Ce n'est plus ici le repos d'un travail, mais le repos d'une manière absolue. Au jour consacré, on ne peut sortir du camp pour chercher du bois ou de la manne (Exode XVI, Nombres XV) ; on ne saurait ni allumer du feu, ni faire rien cuire (Exode XXXV, 3).

Jérémie est le premier écrivain chez lequel la conception nouvelle se laisse découvrir. Ezéchiel et l'auteur de la seconde partie d'Isaïe le suivent dans cette voie. L'observation du sabbat prend, pendant l'exil, une importance exceptionnelle. Malgré tout, les organisateurs de la nouvelle communauté eurent quelque peine à faire triompher ces vues dans la pratique, comme nous l'apprend le livre de Néhémie (XIII, 15 suiv.). Toutefois ils y réussirent. La fête sabbatique des Juifs continua de se développer logiquement dans le sens de la législation sacerdotale, jusqu'à ce que les Pharisiens les plus rigides arrivassent à faire de la semaine tout entière la préparation du jour du sabbat.

L'année sabbatique est dans un rapport étroit avec le sabbat. Le Livre de l'Alliance veut que l'on mette en liberté, dans la septième année, l'hébreu qui s'est vendu comme esclave et qui a fourni un service de six années, à moins qu'il ne manifeste une intention contraire (Exode xxi, 2-6). Dans le même ordre d'idées, un autre passage prescrit de cultiver pendant six années la terre et les jardins à fruit, et d'en rassembler les produits, mais de les abandonner la septième année, afin que les pauvres puissent en manger et les bêtes des champs, à leur tour, prendre ce que ces derniers auront épargné (xxiii, 10, 11.) Ce n'est point là l'année sabbatique proprement dite. Si la libération de l'esclave hébreu a lieu six ans après la vente, c'est un terme relatif. Dans l'autre cas, rien n'indique une septième année absolument ; il n'y est pas question non plus d'un sabbat proprement dit, d'une mise en jachère, de la terre, mais de l'abandon de ses récoltes.

Le Deutéronome reproduit la première de ces deux prescriptions dans des termes presque identiques (xv, 12-18). Quant à la seconde, ce livre contient un passage qui lui correspond à certains égards (xv, 1-6) : « A la fin de sept années tu feras abandon ;... ce que ton frère te doit, tu l'abandonneras. » Il ne s'agit point ici de récoltes ou de champs, mais d'argent, et ce ne sont point les intérêts, mais le capital des sommes prêtées qui doit être abandonné. Le terme des sept années n'est point ici subordonné à l'origine de chaque dette particulière, il est absolu, le même pour tous. C'est un acheminement dans le sens de l'année sabbatique.

Celle-ci est propre au Code sacerdotal ou, plus exactement, au groupe de lois qui forme les chap. xvii-xxvi du Lévitique. Voici le texte essentiel : « Quand vous entrerez dans le pays que je vous donnerai, le pays devra célébrer un sabbat en l'honneur de Yahveh. Six ans tu sèmeras ton champ, tu cultiveras ta vigne, tu recueilleras ta récolte. Mais, la septième année, le pays célèbrera un sabbat de repos en l'honneur de Yahveh ; tu n'ensemenceras point ton champ, tu ne nettoyeras

pas ta vigne, tu ne couperas pas le blé crû spontanément, tu ne recueilleras pas le raisin poussé sur les sarments non émondés. Le pays aura une année de repos, et le sabbat du pays vous servira de nourriture ; à toi, à ton esclave, à ta servante, à tes mercenaires, à ton bétail et aux animaux sauvages tout ton produit servira de nourriture. » Les expressions font voir que l'auteur s'est inspiré du texte, cité plus haut, de l'Exode (xxiii, 10, 11), mais que, sous sa plume, ce texte s'est transformé. Cette septième année n'est plus relative aux différentes parties du pays, elle est la même pour toute la contrée.

L'année sabbatique trouve enfin une nouvelle expression dans l'année de jubilé (Lévit. xxv, 8 suiv.), qui prescrit la restitution des terres achetées à leur premier propriétaire. Celle-ci était calquée sur le septième jour de la semaine, celle-là sur le cinquantième jour après Pâque, sur la Pentecôte. Les diverses prescriptions qui viennent d'être étudiées ont fourni à cette conception son point de départ et ses différentes applications.

Si l'année sabbatique a tous les caractères d'une invention récente, l'année jubilaire qui n'en est que la répétition, que la copie agrandie, est de date plus moderne encore. Sur ce point encore le Code sacerdotal trahit le caractère tout particulier de sa composition, qui le reporte après l'exil.

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

MYTHOLOGIE GRECQUE

En 1856, M. Renan, résumant l'histoire de la science mythologique depuis le commencement de ce siècle, initiait le public français à l'intelligence exacte et au sentiment délicat des religions de la Grèce. Aujourd'hui ces pages d'un maître ont conservé toute leur vérité : à peine auraient-elles besoin d'être complétées sur quelques points. Ce n'est pas que, depuis ce temps, de sérieux progrès n'aient été accomplis dans cet ordre d'études. Une période où ont été publiés des ouvrages aussi considérables, à tous égards, que ceux de M. Maury en France[1], de Welcker en Allemagne[2], pour ne citer que les principaux, ne saurait être considérée comme improductive. Mais on peut dire que cette période a vu seulement se développer et se propager en divers sens le mouvement scientifique que M. Renan avait observé et défini en ses commencements. Qu'il nous soit donc permis de renvoyer aux *Études d'histoire religieuse*[3] le lecteur, qui n'aura pas de peine à y consentir. Nous pourrons ainsi, sans remonter trop haut dans l'exposition des faits, nous borner à indiquer l'état actuel des questions, et à signaler, parmi les ouvrages qui ont paru dans ces dernières années, les plus importants, ceux qui ont apporté soit des faits nouveaux, soit des essais de méthode nouvelle, ceux enfin qui servent le mieux à ca-

(1) *Histoire des religions de la Grèce antique*, 3 vol. 1857-59. Paris, Ladrange.

(2) *Griechische Gœtterlehre*, en trois volumes, qui ont paru de 1857 à 1863. La première édition de la *Mythologie grecque* de Preller est de 1854.

(3) Pag. 1-71 — *Les religions de l'antiquité*.

ractériser les différentes directions que suit la science des antiquités religieuses de la Grèce, et les principales tendances qui la dominent.

Cette science est complexe. Notre domaine critique sera donc assez étendu. Il ne comprendra pas seulement la mythologie hellénique proprement dite, c'est-à-dire l'exposition et l'interprétation des légendes des dieux et des héros : il devra embrasser encore les publications relatives aux institutions religieuses de la Grèce, à l'histoire du sentiment religieux, aux rapports de la religion avec l'art dans ce pays.

I.

Une mythologie grecque où l'on trouverait tous les textes relatifs aux personnages divins, non pas entassés pêle-mêle, ou groupés d'après certaines théories préconçues, mais simplement cités et énumérés, pour chacun de ces personnages, suivant l'ordre chronologique, serait un répertoire des plus utiles. Mais un tel ouvrage suppose de la part de son auteur une abnégation dont personne jusqu'ici ne s'est montré capable[1]. Il faut convenir que les récits mythiques, quand ils ne sont point ornés de poésie, quand on est réduit à les chercher chez Apollodore ou chez Hygin, sont une matière bien sèche et fort ingrate : s'en contenter est chose difficile. D'ailleurs, lorsqu'une énigme aussi séduisante que celle de l'origine et de la signification des mythes, est là qui vous sollicite, comment résister à cet attrait ? Comment, après avoir recueilli toutes les données d'un problème, s'interdire d'en chercher la solution ? Les ouvrages de quelque valeur consacrés à l'ensemble de la mythologie grecque renferment donc tous, à côté de l'exposé des faits, une part plus ou moins grande

(1) Il faut faire exception, bien entendu, pour les auteurs de lexiques, tels que Jacobi, ou d'articles mythologiques renfermés dans les différentes encyclopédies de l'antiquité classique. Citons particulièrement les articles très complets publiés par M. François Lenormant dans les livraisons qui ont paru du *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* que dirige M. Saglio.

d'interprétaion. Il nous faut indiquer rapidement dans quelles voies cette interprétation est aujourd'hui cherchée.

Le plus discrédité de tous les systèmes, l'évhémérisme, que l'on croyait bien mort, a eu, dans ces dernières années, une sorte de renaissance. *Les temps mythologiques, essai de restitution historique*, tel est le titre d'un ouvrage publié en 1876 par M. Moreau de Jonnès; et ce titre en dit assez. M. Moreau est un franc disciple d'Evhémère. A ses yeux, les dieux sont les ancêtres, les rois, les pères, « ceux qui ont construit les villes, policé les hommes, conquis les territoires, dirigé les migrations, fondé l'ordre religieux et politique. » La société des Olympiens n'est point une imagination poétique: elle a bel et bien vécu, sous la forme « d'une confédération de tribus puissantes, de races différentes, réunies sous la main habile et ferme d'un grand prince. » A la vieille théorie de l'apothéose M. Moreau de Jonnès ajoute d'ailleurs du nouveau ; il attribue aux peuples primitifs un symbolisme sidéral et un symbolisme animal, dont Evhémère, moins ingénieux ou moins savant, ne s'était pas douté, et il se lance dans des considérations géographiques qui l'amènent à conclure que les confins de l'Europe et de l'Asie, dans le bassin de la mer Noire, sont le point précis où les dieux, c'est-à-dire les ancêtres des nations, se sont rencontrés et ont vécu en commun[1]. Ce livre où l'ethnographie conjecturale et la fantaisie étymologique se donnent la plus large carrière, est d'ailleurs plein de faits et témoigne d'une vaste érudition.— La même année 1876 a vu éclore une tentative du même genre, plus malheureuse encore. M. Emanuel Hoffmann, de Vienne, s'est donné pour tâche d'étudier ce qu'il appelle les *mythes de la période de migration des races gréco-italiques*[2],

(1) Pour M. Wormstall au contraire (*Hesperien*, Trieste, 1878) le berceau de la première civilisation, c'est le bassin du Pô (Cf. *Revue Critique*, 1879, II, p. 150) — Il ne faut pas confondre avec de telles rêveries des travaux sérieux comme ceux que M. D'Arbois de Jubainville a consacrés à rechercher les plus anciennes notions d'histoire et de géographie que les monuments de la mythologie grecque peuvent fournir sur les régions occidentales de l'Europe (*Mémoires de la Société de Linguistique*, t. III, 5 ; t. IV, 1.)

(2) *Mythen aus der Wanderzeit der græko italischer Stæmme* — 1er Theil, *Kronos und Zeus*, Leipzig, Teubner, 1876.

Commençant par les fables qui racontent la chute de Cronos et l'avènement de Jupiter, il a cru y surprendre l'écho de luttes réelles et de conflits historiques qui auraient mis aux prises des peuples de races différentes, se rencontrant sur le même terrain pour s'en disputer la possession. Dans ce volume, l'abus des étymologies fausses et des rapprochements aventureux dépasse ce que peut concevoir l'imagination la plus hardie. Il est du nombre de ceux qui, s'ils étaient lus, feraient prendre en pitié les études mythologiques. L'accueil décourageant qu'il a reçu de la critique allemande permet d'espérer que l'auteur nous a donné à la fois la première et la dernière partie de son œuvre.

Si nous avons cru devoir faire mention de ces ouvrages, c'est que l'évhémérisme peut avoir des retours offensifs. M. Herbert Spencer n'a-t-il pas jugé à propos de prêter récemment à ce système l'appui de sa grande autorité philosophique en y cherchant une solution commode de l'obscur problème de l'origine des religions[1] ? La fausseté de l'évhémérisme ne peut d'ailleurs être démontrée pour toutes les parties sans exception de la mythologie hellénique. Il est permis de soutenir que les légendes héroïques ne sont pas complètement étrangères à l'histoire, qu'elles ont pu avoir pour fond des évènements réels, altérés et grandis par l'imagination populaire. Mais l'évhémérisme doit se borner à cette hypothèse dont il n'est pas en état de faire la preuve. Au moyen âge, l'histoire réelle de Charlemagne sert à contrôler son histoire légendaire. En Grèce, l'histoire d'Achille et sa légende ne font qu'un. A quels signes serait-il donc possible de distinguer le fait réel du fait mythique ? De quel critérium se servir ? En suivant cette voie, n'est-on pas réduit à toujours marcher sur un terrain mouvant, sans rencontrer jamais un point solide ? Dans cet état, il faut de la fable tout accepter ou tout rejeter. L'évhémérisme, et c'est là sa faiblesse, se condamne à accepter tout.

(1) Dans ses *Principes de Sociologie*, t. I. Cf. Guyau, *Revue Philosophique* Décembre 1879.

Cette doctrine, il faut le reconnaître, ne compte qu'un nombre fort restreint d'adhérents : c'est d'un tout autre côté que se portent maintenant le mouvement et la curiosité des esprits. D'un accord presque unanime, on convient que la mythologie de la Grèce n'est pas la même chose que sa primitive histoire : qu'elle se compose de récits n'ayant d'autres fondements dans la réalité que les impressions produites jadis sur l'âme de l'homme par les spectacles de la nature. Cette opinion, prise dans sa généralité, n'a pu être sérieusement contestée, depuis que les Védas nous ont montré des mythes, non pas tout formés et à l'état complexe, comme ils le sont en Grèce, mais des mythes en voie de formation et à l'état simple. C'est donc aux Védas que l'on a été demander d'abord l'explication des fables helléniques. Sans doute les rapprochements institués par Max Müller et par Adalbert Kuhn entre les noms des divinités védiques et ceux des dieux de la Grèce n'ont donné qu'un petit nombre de résultats certains, et l'on parait avoir renoncé, depuis plusieurs années, à la pratique de cette méthode d'investigation. Sans doute aussi les savants éminents, premiers auteurs de ces recherches, n'ont pas réussi à convaincre tout le monde que la mythologie n'a d'autre origine que les variations du langage ; et ils se sont trouvés souvent en désaccord sur la signification des mêmes mythes. Mais leurs travaux, à quelques objections qu'ils prêtent, n'en ont pas moins éclairé, d'une vive et générale lumière, le caractère originaire des fables divines de la Grèce. Il suffit de rappeler à ce propos un ouvrage capital inspiré par les travaux de ces maîtres : l'*Hercule et Cacus* de M. Bréal, où des fables aussi importantes que le combat des Dieux contre les Géants, celui de Jupiter contre Typhon, d'Apollon contre le dragon Python, de Persée contre la Gorgone, de Bellérophon contre la Chimère, d'Héraclès contre Géryon, sont expliquées comme autant de variétés locales d'une même donnée mythique qui se rencontre souvent dans les Védas : la lutte d'Indra contre Vritra, du dieu du ciel lumineux contre le démon de l'orage[1]. Sans vou-

loir empiéter sur le domaine de la mythologie comparative, nous devons cependant citer encore, parmi les ouvrages où les fables grecques sont presque constamment rapprochées de la poésie védique, les deux remarquables volumes de George W. Cox qui ont pour titre : *Mythologie des nations aryennes*[2] : volumes remplis de faits curieux, et que l'on consulterait avec plus de confiance, si l'auteur, un de ces esprits hardis qui marchent avec assurance à travers toutes les hypothèses, nous donnait plus souvent les moyens de contrôler et de vérifier ses assertions. M. Cox a cru avec une telle foi à l'exactitude des résultats de ses études, qu'il les a introduits dans un *Manuel de mythologie*, par demandes et par réponses, à l'usage de la jeunesse[3]. Sans être taxé d'irrévérence envers M. Cox ou de scepticisme à l'égard de la mythologie comparative, on peut penser qu'il est encore trop tôt pour rédiger un catéchisme de cette dernière science. Les enfants n'éprouvent pas encore le besoin de savoir qu'Athèna est un nom de l'Aurore, laquelle dans les poèmes indiens s'appelle Ahanâ et Dahanâ ; d'autant plus que la chose n'est nullement certaine. La tentative, prématurée, à ce qu'il semble, du savant anglais, pourra être renouvelée dans l'avenir avec plus de chances de succès. Espérons que les travaux poursuivis par les indianistes et en particulier par M. Bergaigne sur le domaine de la religion védique, nous apprendront un jour, d'une façon précise, dans quelle mesure la poésie des hymnes sacrés de l'Inde peut éclairer la mythologie grecque.

Ceux qui pensent que cette mythologie n'est pas l'œuvre exclusive des Grecs, qu'elle est, en grande partie du moins, un héritage traditionnel, étaient amenés à en rapprocher les fables de celles que pouvaient raconter les autres enfants de l'antique famille arienne. Mais que savait-on autrefois des

(1) Le travail de M. Bréal a été réimprimé, en 1878, dans ses *Mélanges de mythologie et de linguistique* (Paris, Hachette).

(2) *The mythology of the aryan nations*. (London, Longmans, Green, etc. 1870.)

(3) *A manual of mythology, in the form of question and answer*.

mythologies des peuples de race celtique, teutonique ou slave ? L'antiquité classique n'a laissé à ce sujet que des témoignages rares et insuffisants. Les vieux poèmes germaniques et scandinaves, une fois découverts, nous en ont donné quelque idée. On ne s'en est pas tenu là : par une méthode neuve et hardie, qui partait du présent pour reconstituer le passé, on a recherché toutes les traces que ces mythologies ont pu laisser dans les contes, les légendes, les chansons, les proverbes, les usages populaires, dans l'ensemble de ce *folk-lore*, qui est partout maintenant en Europe l'objet de patientes et curieuses recherches. Jacob Grimm et A. Kuhn donnèrent les premiers l'exemple de l'application de ces recherches à l'étude des mythes grecs. Ils ont été suivis dans cette voie par plusieurs savants, entre lesquels se distinguent surtout aujourd'hui M. Schwartz[1] et M. Mannhardt.

Il y a une vingtaine d'années, M. Schwartz publiait sur l'*Origine de la mythologie*[2] un ouvrage d'une vaste portée, singulièrement riche de faits et d'idées, où les mythes grecs se trouvaient éclairés d'une lumière souvent inattendue par leur rapprochement non seulement avec la poésie védique, mais encore et surtout avec les mythes des religions du Nord. Ce livre considérable avait pourtant un défaut : il était trop systématique. L'auteur y faisait visiblement trop d'efforts pour tout expliquer par les phénomènes de l'orage et de la tempête. M. Schwartz a-t-il senti la nécessité de donner plus de sûreté et de précision à ses recherches, en ne les dispersant point sur un aussi vaste ensemble ? Ce qui est certain, c'est que, sans changer tout à fait de méthode, il a limité son champ d'études. A quinze ans d'intervalle, ont paru de lui deux volumes consacrés à étudier « les contemplations poétiques de la nature, dans leur rapport avec la mythologie, chez les Grecs, les Romains, les Germains ». Le premier a

(1) M. Schwartz est actuellement directeur du gymnase de Posen.
(2) *Der Ursprung der Mythologie, dargelegt an griechischer und deutscher Sage.* — Berlin, Ed. Hertz, 1860.

pour titre : *Soleil, Lune et Étoiles*[1] ; le second, qui est tout récent, s'intitule : *Nuages et Vents, Éclair et Tonnerre*[2]. Ces titres laissent deviner le procédé de l'auteur. M. Schwartz recherche et énumère les différentes images que les météores en question ont éveillées, d'abord chez les poètes du Véda, ensuite en Grèce et à Rome, enfin chez les Germains. Et par les Germains n'entendez pas seulement ceux d'autrefois, mais encore les Allemands du dix-huitième et du dix-neuvième siècle. Il est assez piquant de voir des poètes comme Burger et Rückert devenir, chez M. Schwartz, des autorités mythologiques qui témoignent, pour leur part, que les mêmes grands spectacles naturels ont inspiré de tout temps aux hommes de la race indo-européenne, des idées ou des images à peu près semblables. Sans doute les chants d'origine populaire, que l'auteur cite d'ailleurs en plus d'un endroit de son œuvre, seraient plus significatifs à ce sujet que ceux des poètes, même les moins raffinés. Mais si M. Schwartz pousse parfois à l'excès son système de rapprochements, il faut convenir que ses travaux sont singulièrement instructifs et qu'ils aident à comprendre toute une classe importante de mythes grecs, ceux qui se rapportent aux phénomènes météorologiques.

Quant à M. Mannhardt, il s'est choisi un domaine particulier, dont il est aujourd'hui le maître incontesté. Avant lui, le ciel seul, avec son soleil et ses nuages, rendait compte de toute la mythologie ; il semblait que la terre eût été oubliée. Et pourtant l'imagination populaire créatrice des mythes n'avait-elle pas été vivement frappée du spectacle de la vie terrestre et des mystères de la végétation ? N'avait-elle pas attribué à l'arbre et à la plante une vie et une âme, analogues à la vie et à l'âme humaines ? N'est-ce pas ce sentiment qui avait donné naissance, dès une haute antiquité, à tout un groupe d'êtres divins ; humbles petits dieux, grossiers ou

(1) *Sonne, Mond und Sterne, Ein Beitrag zur Mythologie und Culturgeschichte der Urzeit*, Berlin, Hertz, 1864.
(2) *Wolken und Wind, Blitz und Donner*, 1879.

difformes, dieux de bergers, de bûcherons, de laboureurs, qui ne se sont point élevés à la vie brillante des Olympiens; qui, plus modestes, ont vécu plus longtemps; car il est certains coins de l'Europe où leur souvenir n'a pas péri. C'est à ces dieux de la vie sauvage et de la vie rustique que M. Mannhardt a consacré de remarquables travaux, où la tradition vivante est le point d'appui solide qui lui permet de remonter dans le passé et d'y pénétrer profondément. Son ouvrage sur *le culte des arbres chez les Germains et les races voisines*[1], a fait époque dans cet ordre de recherches. Il y a ajouté depuis un nouveau volume: *Les cultes antiques des bois et des champs, expliqués par les traditions de l'Europe septentrionale*[2]; volume que les mythographes classiques ne sauraient trop consulter. Comment ne comprendrait-on pas mieux quelle place tenaient, dans les croyances des paysans grecs, les Dryades et les Naïades, les Satyres et les Silènes, les Centaures, Pan aux pieds de bouc, etc., quand en Allemagne, en Scandinavie, en Russie, les montagnes et les bois étaient, tout récemment encore, peuplés d'habitants divins, de génies auxquels la superstition populaire prêtait les mêmes formes, les mêmes allures, les mêmes caractères qu'à ceux de la Grèce? M. Mannhardt promet de compléter bientôt ses études sur la mythologie de la végétation, par un volume consacré à Déméter. Qu'il tienne ou non sa promesse, il aura le mérite d'avoir exploité le premier, d'une main ferme et sûre, un terrain nouveau[3].

Savant moins original que M. Mannhardt, M. Ed. H. Roscher n'en a pas moins, lui aussi, rendu à la science mythologique d'importants services. Ses premiers travaux sur les dieux romains comparés aux dieux grecs[4], avaient été remarqués:

(1) *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstæmme*. Berlin, Borntraeger, 1875.

(2) *Antike Wald-und Feldkulte, aus nordeuropæischer Ueberlieferung erläutert*. Berlin, Borntraeger, 1877.

(3) Sur M. Mannhardt et sur l'ensemble de ses travaux, il faut lire une intéressante notice publiée par M. Gaidoz dans *Mélusine*, p. 578 (Paris, Viaut, 1878.)

(4) *Studien zur vergleichenden Mythologie der Griechen und Ræmer* (Heft I: *Apollon und Mars*, 1873. — Heft, II: *Juno und Hera*, 1875).

ils témoignaient d'un esprit indépendant, sagace, ingénieux. Ces qualités se retrouvent dans deux publications assez récentes du même auteur : l'une qui a pour objet *Hermès*; l'autre les *Gorgones*[1]. A combien d'interprétations diverses n'a pas donné lieu la légende d'Hermès, le dieu souple et mobile, aux fonctions multiples, aux mille attributions! Ramener à l'unité d'une conception fondamentale tant d'éléments complexes, n'est pas chose commode. M. Roscher y a peut-être réussi. Dans une étude très développée (132 pages) où la légende hellénique est rapprochée non seulement des textes des Védas, mais de toutes les traditions analogues de la race arienne, M. Roscher aboutit à une conclusion qui avait déjà été celle de M. Cox[2] : il voit dans Hermès le dieu du vent. Cette interprétation a l'avantage d'expliquer facilement les ailes du dieu, son rôle de messager céleste, son caractère de voleur, de ravisseur, et de musicien. Il y a des chances sérieuses pour que l'idée première de la conception d'Hermès, idée très controversée, soit bien celle-là. Le mythe des Gorgones offrait moins de difficultés. Après d'autres, M. Roscher a reconnu dans ces monstres les nuées d'orage. Mais il a élargi son étude de telle sorte qu'il y a fait entrer tous les mythes grecs qui ont rapport au tonnerre, à l'éclair, aux tempêtes célestes. Il est remarquable que, malgré le caractère personnel et original de ses recherches, il aboutit presque partout aux mêmes conclusions que M. Schwartz. S'il n'apporte pas ici d'interprétation qui lui soit particulière, il fortifie du moins par des développements nouveaux, par des preuves plus complètes et plus solides, les opinions de son devancier. — Les deux publications que nous venons d'indiquer sont données par l'auteur comme les spécimens du travail préparatoire qu'il a entrepris pour la rédaction d'un *Manuel de la mythologie grecque au point de vue compa-*

(1) *Hermes der Windgott*, Leipzig, Teubner, 1878 ; *Die Gorgonen und verwandtes*, 1879.
(2) *Mythology of the aryan nations*, II, chap. v, 2.

ratif[1]. Nous souhaitons qu'il lui soit donné de mener bientôt à bonne fin cette tâche importante.

En attendant l'apparition de ce grand ouvrage, l'auteur de ce bulletin a cru faire une œuvre utile en composant, à l'usage du public français, une *Mythologie de la Grèce antique*[2] où, à côté de l'exposé des légendes divines étudiées d'après les sources, le lecteur pût trouver l'indication de quelques-uns des résultats les plus probables de la mythologie comparative, en ce qui concerne la Grèce. A-t-il réussi dans ce travail de vulgarisation ? C'est ce qu'il appartient à la critique de décider[3]. Mais il a trop conscience de la difficulté et de la délicatesse infinie de pareilles études pour ne pas être convaincu qu'il a dû commettre plus d'une erreur et pécher souvent par excès d'affirmation. Peut-être n'eût-il pas entrepris ce travail si l'excellente *Mythologie grecque* de Preller qui, malgré quelques erreurs inévitables de détail, peut être considérée comme le modèle du genre[4], eût été traduite et mise ainsi à la portée de tous en notre pays.

II

La plupart des mythologues que nous venons de citer paraissent avoir été surtout préoccupés de cette idée, que les Grecs étant de souche arienne, on ne saurait expliquer leur mythologie qu'en la comparant à celle des peuples de même race. Mais cette idée suffit-elle à rendre compte de tout ? Peut-on croire que la Grèce, en religion comme dans le reste, soit restée, pendant de longs siècles, isolée et fermée,

(1) Les deux ouvrages dont nous venons de parler portent chacun ce sous-titre : *Eine Vorarbeit zu einem Handbuch der griechischen Mythologie vom vergleichenden Standpunkt.*

(2) Paris, Garnier frères, 1879 ; un vol. in-8, xxxv-644 p. 178 figures.

(3) Qu'on nous permette de renvoyer à quelques articles de revues : *Rev. des Deux-Mondes*, 1879, T. I. p. 239. *Rev. Archéol.*, septembre 1879 ; *Revue critique*, 15 mars 1880. *Revue de l'instruction publique en Belgique*. T. XXII, 3e livr. *Nuova Antologia*, mars 1879.

(4) Il a paru, en 1872, une troisième édition de la *Griechische Mythologie* de Preller (Berlin, Weidmann.) Cette édition, revue, après la mort de l'auteur, par E. Plew, ne renferme qu'un petit nombre de changements.

vivant uniquement sur d'antiques traditions de famille, n'empruntant rien à personne, n'acceptant rien des peuples avec qui elle fut en relation nécessaire ? A qui considère la situation de la Grèce dans la Méditerranée, il est évident au contraire que ce pays n'a pu échapper à une double influence : celle des populations de l'Asie Antérieure d'une part ; de l'autre, celle des navigateurs phéniciens.

On sait quelles sont les divinités qui, des côtes d'Asie, vinrent, aux époques historiques, aborder aux rivages opposés de l'Hellade. C'est le Bacchus lydien ; c'est Cybèle, la Grande-Mère ; c'est Atys, son bien-aimé ; c'est Sabazius, le Phrygien ; d'autres encore. M. Maury, dans un des plus savants chapitres de son *Histoire des religions de la Grèce*[1], a depuis longtemps fait ressortir la valeur de pareils faits. Mais l'importation de ces divinités, bien qu'on n'en puisse fixer exactement la date, fut cependant assez tardive. N'est-il pas permis de penser que la Grèce a fait d'autres emprunts religieux à l'Asie, et à des époques beaucoup plus reculées ? Un monument comme le fameux bas-relief des lions de l'acropole de Mycènes, suffirait à autoriser une pareille supposition. Le style de ce bas-relief dénote, en effet, la main d'ouvriers asiatiques. Or, l'art de l'Asie-Mineure, comme l'ont montré les beaux travaux de M. Georges Perrot[2], est lui-même issu de l'Assyrie. « Cette voie, dit l'éminent archéologue, n'est sans doute pas la seule qu'aient suivie à travers les terres et les mers, les semences qui sont venues germer sur le sol de la Grèce et y porter des fruits merveilleux, mais c'est la principale ; c'est, pour ainsi dire, la route royale qui mit Babylone et Ninive en communication directe avec Smyrne, Milet, Ephèse et Athènes[3] ». Ce qui est vrai de l'art, ne serait-il pas vrai aussi de la religion ? Les Hellènes n'ont-ils pu emprunter quelques-unes de leurs divinités à cette grande péninsule

(1) T. III, chap. XV, *les religions de l'Asie-Mineure.*
(2) *Exploration archéologique de la Galatie, de la Bithynie* etc., par MM. Georges Perrot, Guillaume et Delbet. Cf. une étude sur l'*Art de l'Asie-Mineure*, dans les *Mémoires d'Archéologie* du même auteur (Paris, Didier, 1875).
(3) *Mém. d'Arch.* p. 73 sqq.

asiatique où les peuples de race arienne se trouvèrent si anciennement et si intimement en contact avec les Sémites? Il y a là de difficiles problèmes, pour la solution desquels manquent encore, dans l'état actuel de la science, des données essentielles. Cependant, M. Ernest Curtius[1] et M. Heuzey[2] ont pu reconnaître l'origine babylonienne du type plastique de quelques-unes des déesses helléniques, et M. Jules Soury, dans d'excellents travaux de vulgarisation savante, a entrepris de montrer tout ce que les croyances religieuses des Grecs doivent, vraisemblablement, à l'Asie[3]. La découverte de monuments nouveaux sur le sol de cette contrée, les progrès chaque jour croissants de la philologie et de l'archéologie assyriennes, contribueront à éclairer ce qui reste encore d'obscur dans la question.

Le génie religieux de l'Asie a pénétré celui de la Grèce encore par une autre voie. Comment le peuple qui a donné aux Grecs l'écriture alphabétique, qui leur a enseigné l'industrie minière et le travail des métaux, qui a occupé des comptoirs sur tous les points de la mer Egée depuis Thasos jusqu'en Crète, qui, à une époque très ancienne, a installé des colonies sur le continent même, au cœur de la Béotie[4], comment ce peuple n'eût-il pas laissé, là où il s'est établi, des traces de son culte, des souvenirs de ses dieux? L'influence religieuse de la Phénicie sur la Grèce, en l'absence même de tout fait positif, devrait être acceptée comme hypothèse nécessaire. Cette influence d'ailleurs, depuis le grand ouvrage de Movers, n'est plus contestée d'une manière absolue : on dispute seulement pour savoir dans quelle mesure il convient de l'admettre. La légende de Cadmus, la fable de Cronos mutilant son père et dévorant ses enfants, Adonis, Aphrodite-

(1) *Die Griech. Götterlehre vom geschichtlichen Standpunkt*, dans les *Preussische Jahrbücher*, XXXVI, 1, p. 1-18.
(2) *Les terres cuites babyloniennes* (*Rev. archéol.* janvier 1880.)
(3) *Etudes historiques sur les religions, les arts, les civilisations de l'Asie Antérieure et de la Grèce*, Paris, Reinwald, 1877.
(4) Voir le mémoire de M. François Lenormant, *La légende de Cadmus et les établissements phéniciens en Grèce*, dans *Les premières civilisations*, T. II, p. 313-437.

Astarté venue des côtes syriennes à Cypre, de Cypre à Cythère, ou apportée directement en Attique par Porphyrion «l'homme de la pourpre», sont autant de preuves irrécusables des rapports religieux de la Phénicie avec la Grèce. Faut-il étendre ces rapports beaucoup plus loin? Faut-il penser qu'un grand nombre de divinités, helléniques en apparence, ont été simplement marquées avec le temps de l'empreinte particulière de la Grèce, mais qu'elles dérivent en réalité des types sacrés qu'adoraient plus anciennement les Chananéens? Telle est la thèse qui a été soutenue récemment, et avec éclat, par M. Clermont-Ganneau.

Les lecteurs de la *Revue critique*[1], et du *Journal asiatique*[2], n'ont pas oublié comment le savant orientaliste, dans ses recherches de mythologie comparée, a pris l'initiative d'une méthode nouvelle, qui peut devenir féconde en résultats, quand l'expérience en aura démontré la valeur. Cette méthode a eu pour origine l'étude de plusieurs coupes métalliques, historiées et de provenance phénicienne, et leur comparaison avec des vases grecs où sont peintes des scènes analogues. Jusqu'ici les mythographes n'avaient voulu lire dans les monuments figurés que la traduction plastique de mythes déjà formés. M. Clermont-Ganneau considère au contraire les monuments phéniciens qu'il étudie comme de véritables «facteurs mythologiques.» Suivant lui, ces vases métalliques, fabriqués en quantité considérable pour l'exportation, colportés dans toute la Méditerranée par le commerce phénicien, répandus à profusion en Grèce, ont exercé dans ce pays, et à une haute époque, une influence profonde, à la fois sur l'art et sur la religion. Les artistes grecs les ont eus pour premiers modèles. En même temps que les images, se sont transmises d'un peuple à l'autre les idées que ces images exprimaient ou qu'elles étaient supposées exprimer. Ces monuments ont été d'abord expliqués aux Grecs par les Phéniciens, non sans de nombreux malentendus. La curiosité hel-

(1) Année 1878, 2e semestre, p. 215-223; 232-240.
(2) Année 1878, Livr. 2 et 3.

lénique s'est évertuée à en traduire les sens; tantôt elle a prétendu y trouver le souvenir de ses vieilles traditions nationales; tantôt elle a interprété mythologiquement des sujets empruntés à la vie réelle; tantôt, et le plus souvent, elle a inventé de toutes pièces des histoires merveilleuses pour rendre compte de ce qu'elle ne comprenait qu'imparfaitement. De ces méprises et de ces imaginations sont nées bien des fables, toute une mythologie particulière que M. Clermont-Ganneau, pour en caractériser l'origine, appelle la *mythologie optique*. — Il est encore trop tôt pour exprimer un jugement quelconque sur cette ingénieuse théorie. L'auteur possède peut-être toutes les preuves nécessaires à l'appui de sa thèse; mais il ne les a point encore communiquées toutes au public. Son étude récente sur *la coupe phénicienne de Palestrina*[1], où il essaye de faire remonter à la Tanit des Chananéens, non seulement Artémis, mais la Méduse et Athèna, prête à quelques objections que nous avons développées dans un autre recueil[2]. Cette étude d'ailleurs doit avoir une suite, qu'il convient d'attendre, avant de se faire une opinion sur l'ensemble de l'œuvre mythologique de M. Clermont-Ganneau et sur la valeur de sa méthode. Quelle que soit l'appréciation que l'on portera au sujet de ses recherches postérieures, ce savant conservera toujours le rare mérite d'avoir tenté le premier une voie nouvelle d'investigation scientifique, et d'avoir insisté plus que personne sur le rôle qui doit être désormais attribué à l'influence sémitique dans la constitution des religions grecques.

Les faits que nous venons d'exposer montrent clairement combien l'on est encore divisé sur ces questions d'origines. Comment en serait-il autrement? Dans ce vaste domaine de l'interprétation, on a plutôt tenté des explorations qu'on n'a tracé de routes solides; et chaque explorateur s'est imaginé trop facilement que le chemin où il s'est engagé, est le seul

[1] *L'Imagerie phénicienne et la mythologie iconologique chez les Grecs* — 1re partie, la *Coupe phénicienne de Palestrina*, xxii-156 p. 8 planches. Paris, Ernest Leroux. 1880.

[2] *Revue critique*, n° du 2 Août 1880.

qui soit bon et qui conduise au terme. Ces illusions sont peut-être inévitables, pour le moment du moins. La science de la mythologie comparative ne saurait être constituée qu'à la suite de longues études de détail, qui sont loin d'être terminées, et après l'épuisement de chaque méthode d'investigation particulière. L'heure ne semble donc pas encore venue, où celui qui étudiera l'ensemble des mythes grecs, songeant surtout à la variété et à la complexité infinies de la matière, ne s'attachera exclusivement à aucun système, s'élèvera au contraire et se maintiendra à un haut état d'éclectisme, qui lui permettra de faire à chaque chose sa part, et de déterminer équitablement ce qui, dans la formation de la mythologie hellénique, revient, soit aux ancêtres ariens, soit aux Sémites assyriens ou phéniciens, soit enfin au libre développement du génie poétique et religieux de la Grèce.

Pour éviter de surcharger ce premier bulletin, nous avons dû nous borner à y indiquer rapidement l'état des études relatives à la mythologie proprement dite. Le bulletin de l'année prochaine sera donc surtout consacré aux publications qui ont pour objet les institutions sacrées et l'histoire du sentiment religieux.

P. Decharme.

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

MYTHOLOGIE GAULOISE

De toutes les branches de la mythologie Indo-Européenne, la mythologie gauloise est une de celles où la critique moderne a le moins avancé et où il lui sera le plus difficile de porter la lumière. Si nous connaissons les plus anciennes croyances de l'Inde, de la Perse, de la Germanie, c'est que l'une a ses Védas, l'autre les livres Zends, l'autre enfin les Eddas : ce sont là des fondements larges et solides sur lesquels on a pu élever de grandes théories en restreignant les chances d'erreur : la science n'a qu'à interpréter le testament heureusement retrouvé de ces vieilles races. Il n'en est pas de même de la Gaule : les Druides ne nous ont laissé ni leur catéchisme ni leurs hymnes : les témoignages directs nous manquent. Qu'avons-nous pour nous guider ? Les on-dit recueillis par quelques écrivains de l'antiquité classique, les noms pour ainsi dire muets d'inscriptions votives de l'époque Gallo-Romaine, et des monuments figurés dont les symboles se dressent devant nous comme autant de sphynxs mystérieux.

Et encore, avant de rien construire, faut-il déblayer le terrain. Il faut le déblayer des erreurs et des préjugés qu'y ont entassés des générations de philosophes rêveurs et d'historiens crédules. *Omne ignotum pro magnifico*. Le manque de documents précis ne laissait qu'un champ plus vaste à l'hypothèse, et les systèmes chimériques se développaient d'autant plus à l'aise, que la méthode et la critique ne s'étaient pas encore fait jour dans le domaine mythologique, et

qu'en ces matières, comme aussi en linguistique, chacun se croyait le droit de raisonner à priori. La mythologie elle-même — d'une façon générale — n'est-elle pas une science toute nouvelle, cherchant sa méthode sous nos yeux même, et plus absolue dans sa condamnation des erreurs passées ou régnantes que dans ses propres affirmations?

Une des erreurs les plus répandues même chez de savants et brillants écrivains, et dont l'influence empêche de se faire une idée nette de la religion d'un peuple ou d'une époque, est la classification même dans laquelle on prétend ranger les religions et par suite les nations du globe. C'est la grande division des religions en trois classes : 1° Religions monothéistes; 2° Religions polythéistes; 3° Religions fétichistes. Cette distinction est radicalement fausse. Et en effet, pour qu'une religion soit réellement monothéiste, il ne suffit pas qu'elle affirme un dieu unique dans sa théologie, il faut que ses croyants ne révèrent et n'invoquent aucun personnage secondaire auprès ni autour du Dieu unique. Pour qu'une religion soit strictement polythéiste, il ne suffit pas que le pouvoir divin soit proportionnellement réparti entre un certain nombre de dieux, il faut que ces dieux ne soient pas dominés par un Fatum inexorable, il faut aussi qu'à côté d'eux on n'adore pas également des objets de la nature, des fétiches. Et enfin pour qu'une religion soit purement fétichiste (à supposer qu'il en existe) il faut que l'homme ne révère aucun esprit au-dessus ou à côté des objets inanimés qui sont l'objet le plus prochain de son culte.

Cette division est donc arbitraire, et nous serions tentés de dire qu'une classification scientifique des religions n'est pas dans les religions prises en elles-mêmes et considérées d'une façon arbitraire, qu'elle est dans l'âme humaine, dans la façon dont un homme, ou un groupe d'hommes, comprend les rapports de son être avec les forces de la nature et le monde qui l'environne. La même religion — et nous en avons la preuve dans ces deux grandes religions, Christianisme et Islamisme qui vivent devant nos yeux, — la même

religion, dis-je, peut être, selon l'intelligence ou l'ignorance de ses adeptes, un monothéisme presque philosophique, — un polythéisme aux rôles nombreux, — le culte prédominant de certains objets matériels. Il n'y a pas de monothéisme qui ne puisse, chez les organismes inférieurs de la famille humaine, être compris et pratiqué d'une façon fétichiste ; peut-être inversement n'y a-t-il pas de fétichisme qu'on ne puisse élargir et ennoblir par l'abstraction et par le symbolisme.

C'est faute d'avoir observé ces distinctions, c'est faute de distinguer entre la doctrine officiellement professée par les prêtres, c'est-à-dire la théologie et les croyances, les usages et les pratiques du peuple, c'est-à-dire la religion, qu'on a trop souvent tracé un tableau si élevé de la religion des Gaulois. Il semble en effet, à certains témoignages de l'antiquité, que la doctrine des Druides, ou prêtres des Gaulois, ait eu une certaine philosophie, mais de ce qu'ils l'enseignaient aux Gaulois (*hoc volunt persuadere*, dit César), on ne peut conclure que ces doctrines aient été celles du peuple et ce serait aussi inexact que de prétendre trouver dans le cathéchisme catholique le résumé des croyances des habitants de nos campagnes. L'étude scientifique d'une religion ne se borne pas aux dogmes que façonne une classe sacerdotale, et aux commentaires théologiques dont on les a entourés, elle doit aller plus loin, pénétrer jusqu'à l'âme humaine et chercher à embrasser cette immense variété de croyances, de craintes, de soupçons, de pratiques et d'usages, qui règlent chaque jour la conduite de l'homme et qui forment la vie religieuse d'un peuple. Les campagnes de France sont encore, à l'heure présente, pleines de croyances et de pratiques dites superstitieuses, qui ne dérivent certainement ni du *Credo* ni du *Pater Noster* ; que peuvent-elles être, sinon la continuation et la survivance des croyances et des pratiques religieuses de nos ancêtres d'avant le Christianisme? Ces pratiques n'étaient peut-être pas dans le canon des Druides ; mais elle étaient davantage, puisqu'elles lui ont survécu. Il faut donc dans l'étude de la mythologie gauloise — comme dans celle de

toute mythologie — distinguer nettement entre la religion sacerdotale, et la religion populaire.

Il est ainsi une pratique des Gaulois que nombre d'écrivains, faute de conception bien nette des choses mythologiques, ont présentée comme un grand rite, comme une sorte de sacrifice suprême de la religion gauloise, quand il s'agit d'un fait tout ordinaire, dont l'importance apparente tient à ce qu'on ne nous a pas raconté en même temps les mille pratiques analogues de tous les jours de l'année. Nous voulons parler de la cueillette du gui de chêne, qui doit à une digression de Pline l'Ancien une si grande célébrité.

S'agit-il là d'un fait isolé, caractéristique? Bien au contraire, ce n'est qu'un exemple du culte des plantes, culte universellement répandu. Il n'est pas d'arbre dans lequel l'homme n'ait révéré ou craint un esprit, pas de plante à laquelle il n'ait trouvé ou supposé une vertu. La médecine a là une de ses origines. Mais comme la vertu de la plante était attribuée à une influence surnaturelle et magique, cette vertu est rehaussée par les pratiques magiques ou les formules cabalistiques de la cueillette; le plus souvent même la vertu de la plante n'existe que par ces pratiques et par ces formules. Souvent aussi c'est à une époque fixe de l'année, à une heure précise du jour, de certaine façon et par la main d'un enfant ou d'une vierge, que la plante magique doit être enlevée à sa tige. Le catholicisme lui-même eut au moyen-âge des prières pour bénir les plantes qui devaient entrer dans la composition des remèdes. En voici un spécimen :

BENEDICTIO HERBARUM

Omnipotens sempiterne Deus, qui ab initio mundi omnia instituisti et creasti tam arborum generibus quam herbarum seminibus quibus etiam benedictione tua benedicendo sanasti eadem nunc benedictione olera aliosque fructus sanificare [1] *ac benedicere digneris ut sumentibus ex eis sanitatem conferant mentis et corporis ac tutelam defensionis æternamque vitam*

(1) Il faut sans doute corriger le texte imprimé et lire *sanctificare*.

per salvatorem animarum dominum nostrum Jesum Christum qui vivit et regnat dominus in secula seculorum. Amen. [1].

Ce culte des plantes a survécu malgré le christianisme : sa principale modification fut que les plantes reçurent des noms nouveaux ou qu'on chercha à expliquer leur vertu par les mythes de la religion nouvelle. Ainsi les propriétés merveilleuses de tel ou tel arbre furent attribuées à ce qu'il avait fourni le bois sur lequel Jésus-Christ avait souffert sa passion. Ainsi les plantes reçurent le plus souvent les noms de saints, noms qu'elles portent encore dans nos campagnes ; les « herbes de la St-Jean » ne sont les plus célèbres que par les expressions proverbiales dont elles font partie. De même le buis est entré dans la mythologie chrétienne par la bénédiction qui en est faite au dimanche des Rameaux et qui semble lui donner à nouveau le privilége qu'il avait déjà avant le Christianisme, celui de préserver de la foudre. Souvent aussi, et pour ainsi dire par une formation secondaire, la plante doit sa vertu non pas à elle-même, mais à la divinité dont elle habite le sanctuaire. Ainsi dans le champ consacré à sainte Solange, patronne du Berry, lors du grand pèlerinage de 1874 « on voyait de pieux villageois, le genou en terre, le chapeau à la main, la prière sur les lèvres, cueillant avec un saint respect de l'herbe et des fleurs qu'ils emportaient chez eux comme autant de précieuses reliques [2]. »

Cela dit, voyons ce qu'il faut penser de la cueillette du gui du chêne que pratiquaient les Gaulois. Un seul écrivain de l'antiquité en parle, c'est Pline l'Ancien, et voici dans quels termes :

« Il ne faut pas oublier à propos du gui l'admiration que

(1) Musée britannique. Ms. Harl. 585, fol. 192a, — publiés dans Cockayne's Saxon *Leechdoms*, T. III, p. 79. Le même manuscrit donne aussi une autre formule :

ALIA

Dominus qui hec holera que tua visione et providentia creare et germinare fecisti; etiam ea benedicere et sanctificare digneris precamur ut quicumque ex eis gustaverint incolumes permaneant. Per. [etc.].

(2) Abbé Bernard : *Histoire de sainte Solange*, p. 261.

les Gaulois ont pour cette plante. Aux yeux des druides (c'est ainsi qu'ils appellent leurs mages), rien n'est plus sacré que le gui et l'arbre qui le porte, si toutefois c'est un rouvre. Le rouvre est déjà par lui-même l'arbre dont ils font les bois sacrés; ils n'accomplissent aucune cérémonie religieuse sans le feuillage de cet arbre à tel point qu'on peut supposer au nom de druide une étymologie grecque (δρῦς, chêne). Tout gui venant sur le rouvre est regardé comme envoyé du ciel; il pensent que c'est un signe de l'élection que le dieu même a faite de l'arbre. Le gui sur le rouvre est extrêmement rare, et quand on en trouve, on le cueille avec un très grand appareil religieux. Avant tout, il faut que ce soit le sixième jour de la lune, jour qui est le commencement de leurs mois, de leurs années et de leurs siècles qui durent trente ans; jour auquel l'astre, sans être au milieu de son cours, est déjà dans toute sa force. Ils l'appellent d'un nom qui signifie remède universel. Ayant préparé, selon les rites, sous l'arbre, des sacrifices et un repas, ils font approcher deux taureaux de couleur blanche, dont les cornes sont attachées alors pour la première fois. Un prêtre, vêtu de blanc, monte sur l'arbre et coupe le gui avec une serpe d'or; on le reçoit sur une saie blanche; puis on immole les victimes en priant que le dieu rende le don qu'il a fait propice à ceux auquel il l'accorde. On croit que le gui pris en boisson donne la fécondité à tout animal stérile, et qu'il est un remède contre tous les poisons. Tant, d'ordinaire, les peuples révèrent religieusement des objets frivoles! » (*Hist. Nat.* XVI, 95. — Traduction de M. E. Littré). — Nous ne mentionnerons que pour l'écarter un vers souvent cité sous le nom d'Ovide :

Ad viscum Druidæ, Druidæ cantare solebant

qui n'est pas dans Ovide et qui doit être l'invention de quelque Celtomane de la Renaissance.

Avant d'examiner ce texte de plus près, il convient de remarquer que Pline n'avait certainement pas assisté lui-même à la cérémonie qu'il décrit si pompeusement, et qu'il en parlait par ouï-dire. Nous ne devons donc accepter

comme certain que le fond même du récit, c'est-à-dire la cueillette cérémonielle du gui de chêne auquel on attribuait de grandes vertus curatives et magiques. Si les Druides présidaient à la cérémonie, c'était pour en rendre la vertu plus puissante, mais ce fait nous les montre exerçant le rôle assez modeste de sorciers ou de *mèges*. C'est ce passage, si souvent et si complaisament répété par tous les prédicants de religion druidique, qui a donné lieu de croire que les Druides étaient vêtus de blanc et qu'ils portaient à la main une serpe d'or. Ces écrivains n'ont pas vu que si dans *cette circonstance* les Druides étaient vêtus de blanc et recevaient le gui dans un linge blanc, c'est que la couleur blanche est le symbole de la pureté ; les taureaux aussi, pour la même raison, devaient être blancs et pour la première fois alors mis sous le joug, et la sainte plante ne devait toucher que des choses pures. On la recevait dans un linge pour qu'elle ne fût pas profanée par le contact de la terre, et si l'on employait une serpe d'or, ce n'était pas, à notre avis, que l'or eût une vertu particulière ou qu'on voulût rehausser par le luxe l'éclat de la cérémonie, c'était pour éviter l'emploi du fer, métal impur et dont l'impureté, déjà attestée par des textes anciens (notamment pour les religions italiques) s'est conservée dans de nombreuses traditions populaires.

A quoi le gui du chêne devait-il d'être une si puissante panacée ? A un fait bien simple, à sa rareté et à l'étrangeté de sa croissance. N'oublions pas que ce qui est merveilleux est toujours divin et fournit le sujet d'une invocation qui semble d'autant plus puissante que l'objet invoqué paraît plus en dehors des conditions ordinaires de la nature. Ainsi le trèfle à quatre feuilles, plante assez rare, doit à sa rareté même de mettre celui qui le porte à l'abri de tout maléfice et de tout malheur, et en Berry « on assure qu'il ne possède toutes ses vertus que lorsqu'il a été cueilli par une fille vierge dans la nuit qui précède le jour de saint Jean [1]. »

(1) Laisnel de la Salle; *Croyances et Légendes du centre de la France* T. I. p. 288.

Le gui a d'abord ceci d'étrange de ne pas se rencontrer isolément, mais seulement à l'état adventice sur d'autres espèces végétales. Les Latins l'avaient remarqué, et le gui devait aussi chez eux posséder des vertus particulières, car c'est justement au gui que Virgile compare le rameau d'or qui doit servir de talisman à son héros visitant les enfers :

Quale solet silvis brumali frigore viscum,
Fronde virere nova, *quod non sua seminat arbos*,
Et croceo fetu teretes circumdare truncos,
Talis erat species etc.

Virg. (Æn. VI, 205.)

Son mode de germination rendait le gui plus merveilleux encore : « De quelque façon qu'on le sème, dit Pline, il ne pousse jamais, il faut qu'il ait été avalé, puis rendu par les oiseaux, surtout les pigeons ramiers et les grives. Telle est la nature de cette plante : elle ne pousse qu'après avoir été mûrie dans le ventre des oiseaux » (Pline, Hist. Nat. XVI, 93). A l'autre extrémité du monde connu des anciens, dans l'Inde, on regardait également comme sacrée toute espèce de végétaux adventices : on attribuait leur origine à ce que les graines en avaient été jetées par les oiseaux, messagers du ciel, d'un arbre sur un autre, et on employait spécialement le bois de l'arbre et de son parasite pour obtenir le feu sacré par l'antique méthode, le frottement de deux morceaux de bois.

Le gui pousse sur divers arbres; mais il est fort rare sur le chêne, comme Pline le remarquait déjà, et il est même si rare qu'il y a quelques années un naturaliste de Semur, M. Magdelaine, crut pouvoir affirmer qu'on ne trouve plus le gui sur le chêne et qu'on ne peut même l'y implanter par semence[1]. Cette assertion trop absolue fut contredite par

(1) Bulletin de la société des Sciences de Semur, 14e année, 1877, p 75-116. *Le gui du chêne et les Druides*, par M. Magdelaine. Cet auteur sur la foi des Celtomanes raconte la cueillette du gui par les Druides avec une mise en scène qui ferait grand effet sur une scène d'opéra. On est stupéfait, en lisant un libretto de ce genre, de voir tout ce que l'imagination des modernes ajoute aux textes de l'antiquité et tout ce que,

Gallia mendax
Audet in historia.

des faits. On présenta à la Société Académique de l'Aube une branche de chêne sur laquelle poussait une tige de gui : cette branche avait été coupée dans la forêt de Jeugny. (*Revue Archéologique*, Décembre 1878 p, 388), et à ce propos on rappelait dans le n° suivant de cette revue (Janvier 1879 p. 57) qu'un autre exemplaire du même *lusus naturæ* avait été présenté en 1859 à la Société d'Émulation du Doubs.

Ainsi donc l'étrangeté de la nature du gui, sa rareté sur le chêne expliquent la révérence dans laquelle le tenaient les Gaulois. Qu'on le cueillît à certain jour de la lune n'est pas pour nous surprendre non plus, quand nous nous rappelons quelle influence souveraine on attribuait et on attribue encore aux phases de cet astre mystérieux.

Dans la croyance populaire de nos pays, le gui n'a plus la même importance. Une des croyances mentionnées par Pline s'est conservée sous cette forme qu'on regarde le gui comme provenant de « la chiasse d'oiseaux[1] » et en effet la semence de gui est souvent *transportée* par ce véhicule. Il n'a pas les vertus mystérieuses du buis ou du trèfle à quatre feuilles ; il l'avait peut-être autrefois quand on attachait une touffe de gui au-dessus de la porte de la maison. Cet usage s'est conservé dans plusieurs régions de la France, restreint aux auberges, et la touffe de gui est le talisman devenu enseigne. On se sert dans ce cas de gui provenant de toutes sortes d'arbres. — Dans certaines parties de la Bretagne, particulièrement en Morbihan, on suspend encore une branche de gui au dessus de la porte des écuries et des étables, pour protéger les animaux[2]. Hormis ces cas, le gui n'est plus employé que comme simple. On l'emploie pour combattre les maux d'entrailles et l'épilepsie, pour faciliter les accouchements. Il figurait encore dans les pharmacopées du siècle dernier : aujourd'hui la pharmacie n'en fait plus aucun usage. — Nous ne parlons pas de l'*Aguilanneuf*, parce que

(1) Environs de Coulommiers (communication de M. Héron de Villefosse.)
(2) Communication de M. Luzel.

rien ne donne à croire qu'il faille voir le nom du gui dans ce cri de la nouvelle année.

Le gui a conservé plus de prestige chez les peuples germaniques. On expliquait ses vertus magiques parce que le dieu Balder avait été tué par une arme de gui, mais peut-être sont-ce là deux croyances indépendantes l'une de l'autre. Il n'y a pas longtemps encore, porter autour du cou une baie de gui montée en argent préservait des accidents meurtriers. Le gui éloignait les voleurs, faisait ouvrir les serrures d'elles-mêmes, et cette croyance existe encore en Tyrol[1]. — Quand on cueillait le gui, il ne devait pas toucher terre et on le recevait sur un linge. Il fallait le cueillir en Août « quand le soleil entre dans le Lion » ou bien entre deux fêtes de la Vierge ; mais si alors le soleil était dans le Sagittaire, il fallait, trois jours avant la nouvelle lune, faire tomber le gui d'un coup de fusil ou de flèche (et cela à cause du Sagittaire, *nomen, numen !*) et le prendre de la main gauche[2]. Dans certaines parties de l'Allemagne le gui passe encore pour protéger contre les sortilèges, surtout quand on le suspend au-dessus de la porte[3]. A cette croyance peut se rapporter l'emploi que les Anglais font du gui à Noël, emploi qui a donné lieu à un si galant usage. Mais dans ce cas spécial de la fête de Noël, on peut penser que le gui a été choisi en sa qualité d'arbuste toujours vert. — Si le gui, comme on voit par ces exemples, jouissait en Germanie du même prestige qu'en Gaule, il n'appartenait donc pas en propre aux Gaulois, comme on serait tenté de le croire au premier abord en lisant le texte de Pline. Cela est déjà un fait important à noter.

Il nous semble qu'après ces rapprochements, nous pouvons repousser comme chimériquement ambitieuses les théories qui ont voulu voir dans la cueillette du gui le sym-

(1) Alpenburg *Mythen und Sagen Tirols*, p. 398.
(2) Perger : *Deutsche Pflanzensagen* p. 279 et Grimm : *Deutsche Mythologie* 2e Ed. p. 1156.
(3) Wuttke : *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart* p. 27 et 267.

bole de la Religion des Gaulois. Voici comment M. Henri Martin a résumé les élucubrations transcendentales de Jean Reynaud à cet égard : « L'esprit mystique de leur croyance (des druides) ne permet pas d'admettre que les vertus attribuées au gui soient uniquement physiques ; il s'agit ici de purification spirituelle en même temps que de cures médicales ; il y a certainement un sens plus profond encore. Que veut dire cette association entre l'arbre reconnu comme l'emblème du Dieu Force, du créateur, de la puissance suprême (l'arbre d'Adonaï, de Zeus et d'Esus), et cette plante vivace et toujours verte, qui ne vit point pourtant par elle-même et ne subsiste que de la sève qu'elle puise dans l'arbre où elle prend racine ? le dogme théologique n'éclate-t-il pas ici à travers le symbole transparent dont il s'enveloppe ? Peut-on voir là autre chose que le mystère suprême de la création, que la créature unie au créateur et distincte du créateur, que l'être particulier puisant perpétuellement la vie dans le sein de l'Être universel qui le supporte ? Tout ce que nous savons et du sentiment invincible de la personnalité humaine chez les Gaulois et de la doctrine sur laquelle s'appuyait ce sentiment, nous atteste qu'ils étaient absolument opposés aux tendances panthéistiques du haut Orient.... Le gui serait donc le symbole de l'immortalité communiquée à l'âme humaine... » (Henri Martin, *Histoire de France*, 4e Ed. t. 1 p. 69-70). Nous voyons là à quel dévergondage mystique on peut arriver quand on remplace l'étude des faits par la liberté de l'imagination, et la méthode expérimentale par la métaphysique.

Une autre explication par le symbolisme nous est fournie par un des fondateurs de la mythologie atmosphérique, c'est-à-dire de ce système qui voit partout la lutte des éléments de l'atmosphère. Pour M. Schwartz qui n'a pas dédaigné de nous expliquer en passant la tradition celtique rapportée par Pline, le gui est d'origine céleste puisqu'il est apporté sur le chêne par des oiseaux, c'est donc l'éclair ; la serpe d'or

est l'arc-en-ciel, et le linge blanc sur lequel on reçoit le gui est la nuée [1] !

Restons sur la terre ! Ce sont là de bien grandes théories pour un fait de mythologie botanique auquel les croyances populaires de tous les peuples offrent de nombreux parallèles. Par sa rareté sur le chêne et par l'étrangeté de sa croissance, le gui paraissait merveilleux, il était donc un objet sacré, une panacée. On ne le cueillait qu'avec un saint respect et avec la pompe que méritait un talisman aussi précieux. Admettons que la cérémonie se soit passée exactement comme le rapporte Pline : rien n'autorise à en faire un rite d'une importance particulière. La rareté de nos renseignements sur les pratiques religieuses des Gaulois a seule mis celle-ci en relief. Mais constater l'existence d'un fait ne suffit pas ; il faut l'apprécier à sa juste valeur et le mettre à sa vraie place dans le cours des évènements. Là est la tâche de l'histoire, là est le mérite de l'historien.

Le malheur est que toutes ces rêveries romanesques sur la Religion des Gaulois ont été longtemps acceptées comme des dogmes et qu'elles ont envahi nos livres d'histoire et d'enseignement, même les plus élémentaires. En vérité on ne peut voir nulle part mieux que dans l'étude de nos origines gauloises, combien l'écart est grand entre la science et la littérature. Dans la plupart des livres écrits pour le grand public la religion gauloise se traite avec des phrases banales sur les Druides, leurs rites et leurs mystères, que les auteurs copient les uns des autres, sans qu'aucun ait l'idée d'aller chercher quelque donnée solide dans la critique des textes ou dans les travaux des archéologues. Tous ces préjugés se trouvent bien résumés dans la gravure qui sert de frontispice à un livre récent sur la Gaule, livre qui a la prétention d'être un ouvrage d'histoire (c'est à ce titre que nous le citons ici). Le titre en est : *Les Gaulois nos aïeux*, par M. Moreau-

(1) Schwartz : *Der Ursprung der Mythologie* p. 176 et *Sonne, Mond und Sterne* p. 78.

Christophe, lauréat de l'Institut.[1] La gravure porte cette légende: *Druide excitant les Gaulois à la guerre.* Cela est déjà inexact; car dans la conquête de la Gaule par César, rien ne montre les Druides animant le peuple contre l'envahisseur. Le seul Druide qui paraisse figurer dans les Commentaires, Divitiacus, est un ami de César et des Romains. Plus tard seulement, sous l'Empire, quand le régime politique de Rome a enlevé leurs privilèges aux Druides, on voit ceux-ci exciter à la révolte la population Gallo-Romaine. Mais dans la grande lutte de l'indépendance gauloise on ne voit pas les Druides jouer aucun rôle. Et comment est représenté le Druide dans l'image de M. Moreau-Christophe? C'est un vieillard à barbe blanche, et à robe blanche, portant sur sa tête une couronne de feuilles. Il est debout au pied d'un chêne à l'énorme tronc: sa main droite tient un couteau et il la pose sur la pierre d'un dolmen. C'est l'enseignement par l'image, *die Anschauungsmethode*, appliquée à l'erreur historique. On trouve là en effet réunies toute une série d'allégations qui traînent dans presque tous les livres écrits pour les écoles et pour le grand public, et dont aucune n'est confirmée ni par les textes ni par les monuments. En effet 1° on ne sait rien du costume des Druides, car s'ils étaient habillés de blanc pour la cueillatte du gui, d'après Pline, c'était pour une cérémonie spéciale où tout devait être pur et blanc; 2° rien ne donne lieu de penser que ce fussent des vieillards plutôt que des hommes faits; 3° rien ne prouve que le chêne ait été plus vénéré en Gaule que dans d'autres pays de l'antiquité, et cette supposition repose sur une fausse étymologie du nom de Druide expliqué par le mot grec δρῦς « chêne »; 4° rien ne donne lieu de penser que les monuments mégalithiques aient eu des rapports avec le culte des Druides.

Si nous empruntons cet exemple à un ouvrage sans valeur historique, c'est que l'auteur, dans sa préface, se plaint de l'ignorance des Français en ces matières; c'est ce qu'il appelle « l'ignorantia supina à l'endroit des héros de la

1 Tours, Mame 1880, 240 p. in-8

Gaule. » Il en donne un exemple, amusant déjà en lui-même, mais plus amusant encore par la façon dont il le raconte. Qu'on nous pardonne cette citation, longue mais caractéristique. « Il y a quelques années, la ville Gallo-Belge d'Anvers se souvint que le Brabant dont elle est la capitale faisait jadis partie du territoire des Nerviens. » La municipalité anversoise voulut donc élever une statue au « héros nervien Boduognat, » ce qui fut fait le 17 août 1861. La France fut représentée à cette fête « par des commissaires choisis parmi » les membres les plus instruits de la Société des gens de » Lettres de Paris. » C'étaient MM. Jules Simon, Frédéric Thomas, baron Taylor, Albéric Second, Michel Masson, Amédée Achard, Henri Celliez, de la Landelle. « Mais — chose incroyable — des huit commissaires français qui se rendirent à la cérémonie, pas un ! — pas un ! — ne savait un mot du héros de la fête, au point que l'un deux n'a pas eu honte d'écrire ceci, dans un journal de l'époque :

« J'avoue, en toute humilité, que ce Boduognat nous avait » singulièrement intrigué pendant tout le voyage. Quel était » ce Boduognat ? D'où venait-il ? Qu'avait-il fait ? Etait-ce un » savant ? Un poète ? Un grand armateur ? Un grand capitaine ? » Etait-ce un contemporain, ou bien un vieux de la vieille » histoire ?... J'en demande bien pardon à mes sept compa» gnons de route ; mais ils ne le savaient pas mieux que moi. » (*Siècle* du 22 août 1861). Or, le narrateur était le spirituel et docte Frédéric Thomas, président de la Société des gens de Lettres. »

Là-dessus, notre auteur, M. Moreau-Christophe, observe : « ils n'avaient qu'à lire seulement les Commentaires de César. » Oui, si les gens qui écrivent sur la Gaule et les Gaulois lisaient les Commentaires de César, ils ne répéteraient pas tant d'erreurs traditionnelles : ils ne représenteraient pas les Druides en robe blanche « excitant les Gaulois à la guerre. » Si, à l'étude de César, ils joignaient aussi celle des autres documents de l'antiquité, ils ne parleraient pas de « la ville Gallo-Belge d'Anvers » qui n'existait pas à l'époque

romaine ; ils ne la mettraient pas dans le territoire des Nerviens, car l'emplacement où elle est bâtie en est assez éloigné. Puis, s'ils se souciaient également de la géographie moderne, ils ne déposséderaient pas Bruxelles de sa prérogative d'être capitale de la province de Brabant en même temps que du royaume!

H. Gaidoz.

1

SALOMON ET LES OISEAUX

LÉGENDE POPULAIRE TURQUE

Traduite par J. A. DECOURDEMANCHE

AVERTISSEMENT

Comme on sait, Alexandre le Grand et Salomon sont les deux personnages qui ont fourni le sujet des plus nombreuses légendes orientales. Elles se sont même transformées en de vastes épopées où les actions de ces deux grands monarques prennent la forme mystique la plus caractérisée.

Il était tout naturel qu'il en fût ainsi de Salomon chez les peuples musulmans, car le Koran lui-même accorde à ce roi des pouvoirs absolument surnaturels.

Sourate XXI nous lisons en effet :

« Nous soumîmes à Salomon le vent impétueux, courant à ses ordres vers le pays que nous avons béni. Nous savions tout.

« Et parmi les démons nous lui en soumîmes qui plongeaient des perles pour lui et exécutaient d'autres ordres encore. Nous les surveillions nous-mêmes. »

Et Sourate XXVII :

« Salomon fut l'héritier de David ; il dit : O hommes ! on nous a appris à connaître le langage des oiseaux, et on nous a comblés de toutes sortes de choses. C'est une faveur évidente de Dieu.

« Un jour les armées de Salomon, composées de génies et d'hommes, se rassemblèrent devant lui, et les oiseaux aussi, tous rangés par troupes séparées.

« Il passa en revue l'armée des oiseaux, et dit : Pourquoi ne vois-je pas ici la huppe ? Est-elle absente ?

« En vérité je lui infligerai un dur châtiment ou bien je la tuerai, à moins qu'elle ne me donne quelque excuse légitime.

« En effet elle ne resta pas longtemps sans venir, et dit à Salomon : J'ai appris ce que tu ne sais pas ; je viens de Saba avec des nouvelles certaines etc.... »

La légende, dont nous fournissons le texte plus bas, est le développement, le commentaire des deux versets où le Koran attribue à Salomon un pouvoir absolu sur la gent ailée. Ce n'est donc pas une fantaisie de l'auteur, mais bien un récit absolument conforme à l'orthodoxie et aux traditions musulmanes.

CHAPITRE Ier

LE TRONE DE SALOMON. — UNE ASSEMBLÉE UNIVERSELLE DES ÊTRES ANIMÉS SE RÉUNIT DEVANT LE PROPHÈTE. — LES ROSSIGNOLS S'EN ÉLOIGNENT SANS CONGÉ. — LE CORBEAU DÉCOUVRE LEUR RETRAITE ; IL EXCITE LES AUTRES OISEAUX CONTRE EUX.

Du noble Salomon, (sur lui soient le salut et la bénédiction,) les récitateurs et les narrateurs les plus célèbres rapportent comme suit et non autrement les véridiques histoires et les traditions évidentes :

Dans le temps que, par les ordres divins et la volonté du Tout-Puissant, le sceau venait d'être donné à Salomon, fils de David, (sur eux soit le salut,) et que la renommée de sa sagesse se répandait au levant et au couchant, parmi les hommes et les génies, les bêtes sauvages et les oiseaux, les dives (géants) et les péris (fées), que sur tout s'étendait le pouvoir de ses ordres et de sa volonté, il se fit faire un trône solide et élevé, d'une lieue de haut comme de large, qu'il ordonna d'enrichir de minéraux divers et d'orner de pierres précieuses.

A droite, il fit ranger mille estrades d'or, sur lesquelles siégeaient les prophètes des enfants d'Israël et les fils des prophètes ; à gauche, on plaça mille sièges d'argent où s'asseyaient les docteurs de la loi Israélite. Il y fit également bâtir cent cellules de marbre, où se tenaient les saints, les anachorètes et les ermites juifs, occupés là à des œuvres de charité et de piété.

Porté par le vent, l'émir Salomon se rendit à ce puissant trône; en s'y promenant un jour et une nuit, il le visita l'espace de deux mois, car en un jour et une nuit il y parcourut deux mois de chemin. Quand le puissant et fortuné Salomon (sur lui soit le salut) se fut résolu à se placer sur le trône, tous les chefs des oiseaux s'élancèrent à tire d'ailes, et, lui cachant le soleil, le garantirent de ses rayons.

Les narrateurs rapportent, en effet, qu'un jour le prophète Salomon, (sur lui soit le salut,) se plaça sur un divan élevé ; tous les prophètes des fils d'Israël et les fils des prophètes, disent-ils, et les docteurs de la loi, et les princes du pays, et les grands, et les vizirs s'empressèrent de venir se ranger à droite et à gauche, en ce même lieu. Les oiseaux et les bêtes fauves se rendirent également en corps à cette universelle assemblée, tandis que d'autres oiseaux, arrivant à tire d'ailes, allèrent se placer vers le soleil au-dessus de Salomon (sur lui soit le salut) et y formèrent comme un voile ou un rideau.

Dans une des divisions de l'armée ailée qui composait ce dais, se trouvait un rossignol au cœur pur. Suivant son étoile, dans le temps et la saison du

printemps et des roses, il se prit du désir de parcourir avec son amante les jardins et les parterres.

Aussitôt, en voltigeant, le rossignol adressa cette demande à sa compagne :

— Mon avis et mon désir, dit-il, est que mon épouse et moi nous allions nous promener dans les jardins garnis de boutons de rose.

— Ah ! mon ami intime et inséparable, repos de mon âme, répond la rossignolette, puisque ta langue précieuse, chef et compagnon, aspire à la promenade, à la rose et aux parterres de fleurs, qu'il en soit et qu'il en arrive ainsi. Partons avec la permission du prophète Salomon, (sur lui soit le salut), et, l'esprit libre, prenons plaisir et joie à cheminer ensemble. Soumis à la juridiction du sage Salomon, nous ne pouvons, sans son ordre, quitter ce lieu dégagés et affranchis de tous soucis. Parmi les oiseaux, il se trouve bien des envieux et des médisants. Qu'ils aillent nous dénoncer au noble Salomon, (sur lui soit le salut) alors sa colère se traduira envers nous par des reproches. Pendant le voyage, les bêtes fauves et les oiseaux nous pourchasseront jusque dans la couche conjugale. Adieu plaisirs et agréments de la vie, adieu notre gaieté ! Pleins de trouble et de confusion nous nous verrons méprisés. Si nous nous éloignons avec congé et permission, plus de colère du noble Salomon ; qu'il nous l'accorde, ce congé, aussitôt nous partons sans crainte ni appréhension.

Ainsi la rossignolette donne abondamment au rossignol ses conseils et ses avis; mais celui-ci ne lui répond rien, enivré et possédé qu'il était de sa passion pour la rose et son bouton. Aucune parole n'arrive à son oreille.

Jamais l'avide concupiscence n'apporte attention à l'admonition qui fait obstacle à son désir ; elle ne se laisse distraire par rien, et n'agrée ni conseils, ni avis.

Le rossignol étend ses ailes, pour accomplir le projet et le plan médités.

— O Rose! s'écrie-t-il, et il prend sa course et se dirige vers elle.

Quand sa tendre et soumise compagne le voit s'éloigner, elle ne s'arrête point là ; à son exemple, elle quitte son poste et suit son époux.

— Que la colère de Dieu, se dit-elle, tombe sur nous deux plutôt que sur lui seul !

Ils s'avancent vers leur demeure ; ils y arrivent et entrent dans un jardin : il était tout rempli de roses de diverses espèces ; au milieu un cours d'eau limpide coulait en murmurant ; sur l'un et l'autre bord se trouvait un rosier, tous deux égaux.

Alors chaque rossignol, épris d'amour, se place sur la branche de l'un des arbustes, et, tout ému de désirs, commence à chanter, sur un air suave comme le zéphir, son voyage joyeux vers l'objet aimé. Ils se passionnent comme s'ils fussent alors en Irak ou dans Ispahan ; leur amour insensé pour le bouton de rose prend dans ce jardin une nouvelle force ; ils se plaignent, ils se lamentent, ils deviennent fous de bonheur !

Cependant, la calomnie se glissait sournoisement dans le monde, tandis que les deux rossignols, pécheurs enivrés d'amour, ne songeaient qu'à se divertir dans ce jardin, et à célébrer, de leurs voix mélodieuses, le plaisir et la joie.

La parole véridique du narrateur de cette merveilleuse histoire, nous fait connaître que, quand Salomon, — sur lui soit le salut, — fût venu, et que les deux rossignols pris d'une irrésistible passion s'absentèrent et s'éloignèrent en quittant leur poste, le soleil pénétra tout à coup par l'endroit laissé vide, et atteignit Salomon, — sur lui soit le salut. — La chaleur pénètre sa noble et sainte personne. Aussitôt, il s'adresse avec colère au Simourg-Anqa, Sultan des êtres ailés[1].

— Quel oiseau, dit-il, a quitté sa place dans les lignes, et s'est éloigné sans permission ni congé? Sache-le par une enquête et une investigation rapides, et me l'apprends!

Tel fut son ordre.

En conséquence du commandement du prophète, le Simourg recherche et questionne dans sa troupe. Aussitôt le corbeau de funeste aspect, huissier du Simourg, et naturellement porté à la dénonciation, s'avance et apprend à son maître que les absents sont les deux rossignols.

Alors, le Simourg se présente devant Salomon, — sur lui soit le salut, — et lui fait connaître le départ des deux rossignols pour les jardins des roses.

Le prophète Salomon donne un nouvel ordre :

— Qu'on atteigne ces oiseaux, dit-il, en s'adressant au Simourg; qu'on les amène, et qu'ils comparaissent devant moi!

— La volonté de Salomon, répond l'Anqa, ne souffre pas de retard.

— Va promptement, ordonne aussitôt l'Anqa au corbeau, saisir ces rossignols insubordonnés; trouve-les, n'importe où qu'ils soient, et conduis-les en présence du prophète Salomon.

Aussitôt le corbeau s'éloigne à tire d'ailes. Il cherche de côté et d'autre: en allant çà et là, il aperçoit, du haut d'un cyprès, les deux rossignols sur des branches de rosier, gazouillant auprès de boutons de rose, tout émus de désirs, occupés à composer des vers et remplis de trouble. Il voit les deux oiseaux heureux, ivres, sans volonté, qui gémissent et se lamentent auprès de l'objet aimé, occupés à chanter, et la terre humide de leur sang.

Le rossignol se plaignait au bouton de rose de son amour dédaigné, et de lui inspirer mépris et aversion.

Alors le bouton de rose sourit, et une fois ouvert, il tombe.

A la vue de ces chants, de ces plaisirs et de ces folies, le corbeau prend la parole:

[1] Oiseau fabuleux, vautour d'une grandeur colossale, qui habitait les montagnes de Qaf qui entourent et limitent la terre. Peut-être l'Epiornis.

— O rossignol, tu es en état de désobéissance envers Salomon. Le prophète t'appelle devant lui ; il m'a envoyé. Je suis venu pour te conduire en sa présence. Partons sans délai.

— Tu es un délateur parmi les oiseaux, répond aussitôt le rossignol aux aigres paroles du corbeau ; et, plongé dans son amour pour le bouton de rose, il ferme ainsi l'oreille aux paroles du messager et aux ordres tout-puissants du prophète Salomon.

— Nous n'irons ni avec ni sans toi, quel que soit ce que Salomon me veuille.

Il ne s'arrête point davantage aux paroles de l'envoyé, et n'y a aucun égard.

Quand celui-ci vit que le rossignol méprisait ses avertissements et refusait de le suivre, plein de colère il s'envole et arrive devant Salomon...

Il lui dit comment les rossignols se sont comportés envers lui, leur désobéissance aux ordres du prophète, leur refus de le suivre ; enfin, il expose à Salomon toute la situation des rossignols.

Alors Salomon, — sur lui soit le salut, — prête une oreille attentive aux réponses faites par le corbeau à propos des deux oiseaux.

Il lui fut dit que les regards du rossignol étaient fixés sur la rose, oublieux du trône de Salomon, et libres de soucis à son égard.

— J'ai pardonné maintenant la faute et la désobéissance du rossignol, dit le prophète : c'est actuellement la saison des jardins et des boutons de rose, voilà pourquoi le rossignol est absorbé et rendu fou par la rose. Chaque année le regret du bouton l'attire. Ce bonheur lui convient et lui appartient; jusqu'à ce que la contemplation de la beauté de la rose ait apaisé sa passion et sa folie, qu'il reste en repos et qu'il soit, par mes ordres, affranchi de tout souci.

Quand le noble Salomon eut ainsi parlé, le corbeau à la figure noire va faire, à tous les oiseaux, un récit exact de la situation des rossignols et des paroles du prophète. Chacun lui prête une oreille attentive. Le but des discours de cet envieux et de ce jaloux était d'exciter, contre les rossignols, ceux des oiseaux capables de haine, de ce que ceux-là étaient dégagés de tout travail, et affranchis de tout souci.

Tous, ils s'assemblent aussitôt en un même lieu.

— Comment, disent-ils, ces deux rossignols ont commis l'insolence de quitter, sans permission, le poste qui leur était prescrit : ils se sont éloignés du trône de Salomon, lui ont refusé soumission et obéissance, et se sont mis en révolte ouverte, et il leur a pardonné une telle faute! Et il les a dispensés de tout office! Et ce couple d'oiseaux, libre de soucis et de peine, se livre, dans les jardins et les parterres de roses, au plaisir, à la joie, aux amusements et à toutes les voluptés! Et nous et nos pareils nous sommes ici assujettis au travail! En vérité, nous périssons sous le poids de cette

sujétion, de ce chagrin et de ce tourment. Nous ne pouvons supporter davantage ni une telle affliction, ni une telle souffrance!

C'est ainsi qu'ils s'entretenaient tumultueusement à propos des rossignols.

Alors, cette envieuse et jalouse figure noire, le corbeau prend la parole :

— Nation des oiseaux, peuple ailé, si ma voix pénètre dans votre oreille, si vous appréciez mes paroles, nous mettrons à mort ces deux rossignols et les enfouirons sous terre, afin qu'à cette vue aucun autre oiseau ne soit tenté de rébellion. C'est là un exemple nécessaire à donner au reste des rossignols, tentés de s'enfuir dans les jardins et de laisser sur nous tout le poids du service de Salomon. Autrement, nos peines et nos chagrins actuels nous conduiront au tombeau.

— Partons! dit-il en s'interrompant.

Les oiseaux présents écoutent et accueillent ce malveillant conseil. Leurs troupes s'agitent sous l'impression des paroles de l'oiseau funeste; le poison de la perfide envie pénètre leur cœur. Une même ardeur s'empare de l'assemblée. Le corbeau se place à leur tête, et il se met en marche.

A ce moment, le roi des oiseaux, le sultan de la nation ailée, l'énorme Simourg-Anqa apparaît.

— Puissant roi, dit un orateur de l'assemblée, quelle est votre décision sur cette affaire et sur le plan que nous avons formé?

Et, en présence du monarque des airs, il expose et explique le fait des rossignols et les conseils donnés par le corbeau.

Le Simourg prête à tout cela une oreille attentive; puis il prend la parole et s'adresse à l'assemblée, comme à ceux des oiseaux venus avec lui :

— Nation ailée, dit-il, il nous faut ensemble appeler sur votre bon désir la bienveillance de Salomon.

— Il y a déjà longtemps, reprit alors le malveillant corbeau, que j'ai fait à Sa Majesté Salomon un exact récit de tout ce qui regarde les rossignols; mais Salomon ne s'en est point rapporté à moi. C'est pourtant la vérité que je lui ai dite; et s'il me faut une preuve pour appuyer mon dire, je m'en rapporte au plus sage des oiseaux, au Simourg-Anqa. Qu'il soit mon témoin, non-seulement à l'égard de vous tous, mais encore envers Sa Majesté Salomon.

Là dessus, chacun s'en fut chez soi.

CHAPITRE II.

UNE SECONDE ASSEMBLÉE SE RÉUNIT AUX PIEDS DE SALOMON. — LE CORBEAU PORTE UNE ACCUSATION PUBLIQUE CONTRE LES ROSSIGNOLS.

Quelques jours après le noble Salomon tint conseil. Les enfants d'Adam, les bêtes sauvages et les oiseaux s'y rassemblèrent.

— « Profitons de cette occasion, se dit le corbeau.

— O Salomon, envoyé de Dieu, s'écrie-t-il dès que le prophète eut paru, j'ai entendu quelques paroles indignes et incompréhensibles de rossignols attachés au même service que nous. J'en fus indigné ; aussi me suis-je résolu à vous instruire de leurs discours.

— Fais-les moi connaître, dit alors Salomon.

— Quand, poursuivit le corbeau à la mauvaise figure, moi, votre esclave, je fus envoyé selon vos ordres et votre volonté, par le roi des oiseaux, le Simourg-Anqa, afin de faire comparaître les rossignols en votre présence, je les trouvai et leur signifiai, en leurs propres personnes, l'ordre de Salomon.

— A quoi suis-je donc obligé, répliqua le rossignol, envers Salomon ? Est-il mort ? J'en suis fatigué ! Suis-je encore dans ce jardin l'esclave de cet hypocrite de Simourg ? Chaque jour nous étions à ses pieds. Pour cent comme lui, et pour mille Simourgs, je ne donnerais pas une feuille de rose. Va-t-en donc, animal, me dit-il ; éloigne-toi de ces lieux.

Telle fut la réponse pleine de colère et de feu qu'il me fit.

Par le Dieu très haut et tout-puissant, continue le corbeau, par tous ces oiseaux, qu'ils soient réduits à l'accomplissement de leur devoir envers notre sultan ! Ainsi, ce rossignol, libre et affranchi de travail, passe de la rose au bouton ; ainsi, il jouit sans interruption d'une heureuse tranquillité, dégagé de toute contrariété, et semble ignorer quelle est sa place parmi les oiseaux !

O Salomon, ajoute-t-il, la nation ailée ne peut supporter davantage cette conduite du rossignol ; elle restera prosternée dans la poussière que foulent tes pieds jusqu'à ce que le rossignol soit ramené à l'obéissance et reçoive son châtiment ; exemple nécessaire pour tous ceux qui seraient tentés de désobéir aux ordres de Salomon ou de les enfreindre.

A ce discours passionné de l'envieux corbeau, le prophète Salomon se sent ému d'une colère naissante. Il se lève :

— Prends garde à tes paroles, corbeau, le malheur du rossignol est d'être calomnié ; ne lui prête point des discours mensongers. Une opinion l'emporte dans mon esprit : le rossignol ne restera point toujours épris d'un amour insensé, lamentable et dédaigné pour le bouton de rose ; des larmes sincères coulent de ses yeux. Cette situation malheureuse et misérable m'a été dite ; elle m'a confirmé dans ma pensée.

— Envoyé de Dieu, réplique aussitôt le corbeau, si j'ai des témoins pour confirmer ce que j'ai rapporté des discours des rossignols, puis-je les produire devant vous ?

— Fais-les paraître, ordonne aussitôt le prophète Salomon.

Le corbeau promet et jure d'accomplir promptement son engagement, et part chercher ses complices.

Les oiseaux, conduits en présence du prophète, lui font alors cette déposition :

— O Salomon, l'exposé fait par le corbeau de l'état passionné des rossignols est vrai, son rapport est exact, et ces oiseaux ont bien prononcé les paroles rapportées.

Ainsi, en présence de Salomon, ils mettent en avant une fausse accusation et une calomnie outrée ; ainsi, ils portent contre le rossignol un faux témoignage ; ainsi, ils confirment l'énoncé du corbeau au funeste aspect et donnent comme conformes à la vérité ses machinations.

Cependant, le rossignol, fou d'amour et de passion, n'était encore instruit d'aucune de ces paroles ; il restait toujours sans nouvelles. On ne lui avait encore parlé de rien quand les oiseaux, par leurs affirmations, essayaient de persuader Salomon, — sur lui soit le salut, — et de lui en faire accroire.

Alors le prophète donne un ordre, dans la troupe ailée, au roi des oiseaux de proie :

— Pars immédiatement ; va où se tiennent ces deux rossignols sous les roses de ce jardin, et amène-les en les prenant dans tes serres ; mais, fais attention, ne les étreins point ; conserve-leur la vie. Ainsi, tu les apporteras devant moi avec facilité. J'ai dit.

Le faucon s'éloigne pour exécuter l'ordre du prophète Salomon et saisir les malheureux rossignols. Il se met en route pour les faire venir. Le corbeau lui sert de guide et le précède. Ils arrivent à ce jardin où se tenaient les deux rossignols, à ce parterre de fleurs où séjournaient ces infortunés ; ils se posent non loin de là, sur un cyprès. Ils les voient, troublés, qui courtisaient la rose en bouton et chantaient à mi-voix auprès d'elle avec grâce et coquetterie.

La rose, à la vue du violent amour du rossignol, en présence de ses plaintes et de ses gémissements, se mit à sourire.

Le rossignol, de son côté, souriait à la rose d'une façon pleine de délicatesse et de gracieuseté ; il la contemplait. Son amour et sa passion prenaient une ardeur nouvelle, et il recommençait son chant.

Le bouton s'ouvre alors malgré lui ; la rose tombe, et le rossignol, enivré, hors de lui-même, fou de bonheur, continue ses gracieuses modulations auprès de la rose et du bouton.

Mais, dans le monde, la méprisable calomnie se répand sournoisement ; elle attaque, sans qu'on en ait connaissance ; de la blessure dont la langue est coupable coule du sang.

L'œil se sent ému quand il voit ces tourments et les voluptés du rossignol et du bouton, leurs coquetteries et leurs prières.

Alors, cependant, le malveillant corbeau adresse ces reproches à l'oiseau mélodieux.

— Insolent ! tu as déserté le service de Salomon ; tu t'es révolté contre son

ordre. Voici maintenant arrivé l'impitoyable bourreau du prophète. Continue donc encore tes folies et tes chansons!

A ces mauvaises paroles du corbeau, à cette effrayante nouvelle, le rossignol lève la tête, et regarde autour de lui. Aussitôt le gracieux animal voit le faucon, ce bourreau sans pitié, au-dessus de lui. Le cœur de l'infortuné tressaille, et il tombe privé de sentiment. Puis il reprend ses sens, et commence à se répandre en humbles supplications.

— Tout-puissant maître du monde, s'écrie-t-il!

Alors la compassion et la pitié pénètrent le cœur du faucon qui, tout ému, prend un rossignol dans chacune de ses serres. Le corbeau les précède dans leur retour vers Salomon. Ils arrivent.

Le prophète tenait alors un conseil où tout le genre humain et tous les génies s'étaient réunis, et avaient pris séance. L'impitoyable faucon dépose en l'auguste présence de Salomon les deux infortunés rossignols. Avec le corbeau, leur ennemi, ils commencent à disputer devant le prophète.

CHAPITRE III.

LES ROSSIGNOLS SONT AMENÉS DEVANT SALOMON. — LE PROPHÈTE INTERROGE, SUR L'ACCUSATION PORTÉE CONTRE EUX, LE SIMOURG-ANQA, LA HUPPE, LA CHOUETTE, LE PAON, LE PERROQUET, LE FAUCON, LE PHÉNIX, LE COUCOU ET LA PIE. — TOUS PORTENT TÉMOIGNAGE CONTRE LE ROSSIGNOL ; CELUI-CI LEUR RÉPLIQUE.

Le narrateur rapporte que quand (dans cette assemblée où se trouvaient les hommes, les génies, les bêtes sauvages et les oiseaux), les rossignols et le corbeau, leur ennemi, commencèrent à s'attaquer, chacun dans cette réunion, hommes, génies, bêtes fauves et oiseaux, se montra préoccupé de la discussion entre le corbeau et les rossignols.

— Voyons, se disaient-ils, si ce qu'il dit à Salomon des rossignols est la vérité, ou bien un calomnieux mensonge, et comment tournera, à la fin, cette aventure.

Le narrateur rapporte qu'à ce moment l'oiseau chanteur dit :

— O Salomon, ce qu'il vous a dit à mon sujet est la vérité.

Quand le prophète eut entendu cette bonne parole du rossignol, il se tourne vers le corbeau :

— Corbeau, lui dit-il, j'estime que le rossignol est ému et troublé ; les propos rapportés par toi ne sont-ils connus que de toi seul ? Je ne puis ajouter foi suffisante à ton unique affirmation. Ce serait injuste. Dans un pareil cas, il faut une preuve plus puissante. As-tu un témoin ?

— Le Roi des oiseaux, répliqua le corbeau, le Simourg-Anqa est mon témoin !

LE SIMOURG-ANQA

Alors Salomon tourne ses regards vers l'Anqa et l'interroge. Le Simourg occupait auprès du prophète une place distinguée, et son autorité s'étendait sur tous les oiseaux.

Roi de la nation ailée, lui dit Salomon, que dis-tu à l'égard du rossignol ? Ce qu'en rapporte le corbeau est-il vrai ? Quelles paroles a prononcé le rossignol à mon égard ?

Le Simourg prend alors la parole :

— Envoyé de Dieu, dit-il, voici ce que j'en sais : La parole du corbeau est véridique; il est exact que le rossignol s'est exprimé ainsi à ton sujet. Mais il faut examiner dans quel état se trouvait le rossignol, si sage d'ordinaire, et savoir s'il possédait toute sa présence d'esprit. Chaque année, un désir ardent de revoir la rose l'attire ; il ne peut jamais se priver de sa présence et de la vue du bouton ; il pleure et se lamente auprès d'elle. Enivré de bonheur, de ses yeux coule un torrent de larmes sanglantes et sincères. Alors il commence sa douce mélodie. La passion effrénée du rossignol pour le bouton de rose le rend fou et lui trouble l'esprit. Il n'est pas un des membres de l'assemblée qui n'excuse le rossignol de ses paroles, et ne lui pardonne sa faute et ses torts envers Salomon dans cette affaire.

Ainsi le Simourg rend un témoignage mensonger à l'égard du rossignol.

Le narrateur rapporte que, quand le rossignol entendit le Simourg-Anqa parler ainsi à son égard et en sa présence, il se tourna vers lui et lui dit :

— Etre à double visage, à double aspect, à double parole, qui méprise la puissance et l'autorité divine, sois maudit devant Dieu tout-puissant et devant les hommes. Crains qu'ici, par mon moyen, le Dieu très-haut ne venge son pouvoir et sa puissance méconnus. Obéissant et soumis en toutes choses, je ne suis pas, comme toi, sous la domination de l'ange pervers. Que sais-tu des plaisirs de la rose et des délices du bouton ? Sur ce sujet, ton envieux témoignage n'est pas reçu contre moi, livré que tu es à l'esprit du mal.

Ainsi s'exprime l'éloquent rossignol.

A l'audition de ces paroles, la force de parler manque au Simourg-Anqa; il garde le silence, blessé qu'il était de ce qu'il avait entendu sur lui-même et sur son témoignage.

LA HUPPE

Alors Salomon, sur lui soit le salut, se tourne vers la huppe [1] et la regarde au visage :

— Que dis-tu, lui demande-t-il, à propos du rossignol ?

— O prophète, envoyé de Dieu, réplique la huppe, le rossignol est fou

(1) Oiseau dont il est fait mention dans le Koran comme l'envoyé de Salomon auprès de la reine de Saba.

d'amour pour la rose ; il est encore troublé par la liqueur enivrante de cet amour. Dans la sincérité de mon cœur, je vous dirai : que sait-il des paroles prononcées dans le moment où la raison est absente ? Excusez des propos échappés en cet instant.

— O huppe, s'écrie le rossignol quand il l'entend parler ainsi, tu es la dernière des dernières. Sois maintenant notre messager et le premier des messagers, car nul de nous n'est aussi plaisant que toi. Mais tu as toujours été une fourbe et une flatteuse. Par cette raison, ta place est la dernière des dernières parmi le peuple, où tu ne jouis d'aucune considération. Aussi, ton témoignage sur moi est-il méprisé et dédaigné de notre nation.

Ainsi le rossignol rejette le témoignage de la huppe ; celle-ci n'a plus la force de prononcer un mot et reste en paix.

LA CHOUETTE

Les narrateurs s'accordent à dire que Salomon remarque la chouette et l'interpelle.

— Que dis-tu ? lui demande-t-il.

— O Salomon, réplique-t-elle, il en est comme vous voyez tant que l'ivresse d'une personne subsiste ; ensuite la raison et la politesse lui reviennent. Si le rossignol est encore maintenant plein de forfanterie, c'est qu'il est ivre d'amour ; il l'est encore à ce point d'ignorer le sens de ses paroles. Il a vraiment tenu les propos dont on le charge.

Le rossignol écoute la réponse de la chouette, puis il se tourne vers elle, et réplique :

— O toi qui as volé ta figure, qui t'es donné toi-même la ressemblance d'un anachorète, qui comptes tromper sous le déguisement d'habits usés et d'un bonnet, et qui sors des ruines où tu te tiens pour faire étalage de ta mansuétude, montre-toi telle que tu es, découvre-toi un moment devant le peuple. Pendant le jour tu accueilles un ou deux malheureux, fourbe renard, puis, à la fin, tu les égorges et les fais périr : c'est là ta nourriture. Il n'y a chez toi ni pitié ni commisération. Celui qui se couvre d'un bonnet et de guenilles n'est jamais un salutaire conducteur des âmes. Je n'accepte point, à mon sujet, le témoignage de ces gens-là.

Quand la chouette eut entendu ce que le rossignol avait dit sur elle et sur son témoignage, elle se sent blessée. La force de parler lui manque, elle reste silencieuse.

LE PAON

Alors le prophète Salomon se tourne vers le gracieux paon ; il le contemple et dit :

— Et toi, charmant oiseau, beauté du paradis, que dis-tu à propos du rossignol ?

— Envoyé de Dieu, répondit-il, le rossignol a véritablement dit les paroles rapportées; l'assertion et l'affirmation du corbeau sont exactes et conformes à la vérité : auprès de l'objet de son amour, il s'est montré plein de jactance et de forfanterie, cela est ordinaire.

O puissant Salomon, tu as successivement été trompé par trois personnages différents : l'un est ce libertin adonné à tous les plaisirs, ce voluptueux qui ment, quand il a parlé comme un témoin oculaire; le troisième s'est étendu sur l'insolence d'un amant surpris en désordre auprès de l'objet de sa passion.

Le rossignol écoute le discours du paon : puis il prend la parole et s'écrie :

— O infâme, qui te pares comme les femmes, que les mêmes passions animent; qui s'admire lui-même; toi qui méprises le tout-puissant, intime confident de Satan, restes toujours éloigné du Trône divin; toi qui te vois avec regret banni du rang suprême, et qui parles comme un serpent, toi que couvre de honte la couleur de tes pattes, ne deviendras-tu jamais sage? Compagnon du rebelle, ton sort est fixé, la miséricorde s'est définitivement éloignée de toi. Chacun te repousse, retranché que tu es de la présence de Dieu et de sa miséricorde. Plongé comme tu l'es dans les œuvres du mensonge, qui ne rejettera point ton affirmation? Aussi, nul ne l'accueille. Écoutez : c'est le paon qui parle; il porte témoignage; il s'est paré comme une femme coquette; le voilà satisfait et tout plein de lui-même. Je n'accepte pour rien de ce qui me touche le témoignage des gens de cette espèce.

Le paon écoute le rossignol : attaqué dans sa personne comme dans son témoignage, il garde le silence.

LE PERROQUET

Alors le prophète Salomon se tourne vers le perroquet :

— Et toi, perroquet, que dis-tu à propos du rossignol ?

— Puissant Salomon, réplique aussitôt l'oiseau, le rossignol est fou; il ne sait ce qu'il dit; il ne comprend pas le sens de ses paroles, et ne se rend pas compte de la signification qu'elles prennent. Jusqu'à ce qu'il ait repris son esprit, on ne doit faire aucune attention à rien de ce que peut dire celui dont l'intelligence se trouve obscurcie.

Ainsi le perroquet porte le témoignage demandé.

Mais le rossignol l'interpelle :

— Perroquet qui ne te comprends pas toi-même, on devrait t'enfermer pour t'apprendre à connaître ce que tu dis. On ne peut te compter ni parmi les êtres, autres qu'humains, doués de la parole, ni parmi ceux qui en sont privés. Aussi, méprise-t-on tout jugement porté par toi sur la parole, et le sens qu'elle peut avoir.

Ainsi le rossignol s'exprimait à l'égard du perroquet et rejetait son témoignage.

Celui-ci écoute ce discours désordonné ; il n'a plus la force de dire un mot et garde le silence.

LE FAUCON

Alors le prophète Salomon s'adresse au faucon :

— Et toi, que dis-tu à propos du rossignol ?

— O Salomon, prince du siècle, fit le faucon, les opinions exprimées à son égard paraissent justes et conformes à la vérité : le rossignol est fou ; son intelligence est troublée par l'amour ; aussi sa faute doit-elle lui être pardonnée.

Le rossignol écoute impatiemment le faucon ; il se tourne vers lui et s'écrie :

— Ton témoignage ne peut être reçu à mon égard : tu es un cruel chasseur ; ton âme est imbue de passions oppressives. Bourreau des oiseaux, tu verses lâchement le sang des faibles. La foule de tes victimes est innombrable. Tu es le chasseur, je suis le gibier. Recevrait-on le témoignage du chasseur contre sa proie ?

Ainsi le rossignol s'exprime à l'égard du faucon, et récuse un témoignage plein de ruse. L'oiseau, à ce discours véhément, n'oppose aucune réponse ; il reste silencieux.

LE PHÉNIX

Alors le prophète Salomon se tourne vers le phénix[1] au vol élevé, le regarde et dit :

— Phénix, que dis-tu à propos du rossignol ? L'accusation du corbeau est-elle fondée ? Son rapport est-il exact ? Est-il vrai que le rossignol ait prononcé à mon sujet les paroles qu'on lui prête ?

— Puissant Salomon, réplique sans tarder le phénix, le corbeau, dans son récit, a respecté la vérité, et le rossignol s'est bien expliqué comme il l'a dit. Cet oiseau était enivré d'amour et celui que la passion enivre n'a point la tête saine. Son jugement est affolé. Encore, maintenant, il se montre plein d'orgueil et de présomption : or, celui qui par des discours fiers et hautains, s'élève au-dessus de tous ses interlocuteurs, est évidemment privé de la faculté de réfléchir au vrai sens de ses paroles.

Ainsi s'exprime le phénix sur le rossignol, et il ajoute :

— Il est convenable et digne de votre puissance d'excuser les imprudentes paroles prononcées dans une telle circonstance, et de pardonner au coupable. Telle est la conclusion de ma réponse.

[1] Oiseau fabuleux du meilleur augure, aigle de la plus belle espèce, qu'on suppose sans habitat et voler constamment dans l'air.

Ainsi, le noble Phénix porte à l'égard du rossignol, de sa passion et de son ivresse, un témoignage mensonger.

Quand cette réponse inattendue et indigne du Phénix au vol supérieur eut ému l'ouïe et l'esprit du malheureux rossignol, il se tourne vers lui et lui dit :

— O phénix, je ne suis point un orgueilleux, l'orgueil est ton fait et ton péché; tu y es passé maître. Quant à moi, humble et pauvre, je chante devant le plus grand comme devant le plus petit. Je ne rejette ni le riche, ni le pauvre, mais je fais choix de l'humble et du plus modeste. Toi, tu prends pour compagnons les plus orgueilleux et les plus fiers; tu ne te mêles point avec les petits; tu t'éloignes du peuple; tu te crois supérieur à tous les êtres créés et tu t'attribues le rang le plus élevé. Cette passion te domine, aussi mens-tu sans cesse: elle ne laisse chez toi place à aucune autre; elle te sert d'aliment: elle t'anime jour et nuit. Je n'ai point coutume d'admettre, à l'égard de ce qui me concerne, le témoignage des gens possédés d'un tel orgueil et dont l'âme est à ce point imbue de cette passion.

Ainsi le rossignol rejette le témoignage du phénix.

A ces mots le phénix ne se sent plus la force de prononcer une parole, et garde le silence.

LE COUÇOU

Alors le noble Salomon tourne ses regards vers le coucou :

— Et toi, lui demande-t-il, que diras-tu à propos du rossignol?

— O Salomon, sur toi soit le salut, répond le coucou, le rossignol est un oiseau auquel sa voix et son chant inspirent un fâcheux orgueil envers l'homme et toute créature; or, l'orgueilleux, dans sa vanité, ne voit point où s'attaque la parole qu'il prononce; il a véritablement tenu le langage qu'on lui prête.

Quand le rossignol eut entendu cette réponse du coucou, il se tourne vers lui et lui dit :

— C'est donc toi, coucou, oiseau de fâcheux augure, toi dont les cris affreux et la voix horrible éclatent dans la nuit, seul temps propice à tes agissements; toi que les auditeurs accueillent à coups de pierre; toi dont tous les autres oiseaux, à cause de ta désagréable voix et de tes fâcheuses clameurs, s'enfuient en t'accablant d'injures; toi qui es méprisé de chacun comme néfaste à tous égards; toi, autour duquel tous les oiseaux s'assemblent pour t'insulter et te qualifier comme tu le mérites, s'il t'arrive de te montrer de jour. Or, l'on sait bien que le peuple témoigne de l'affection à celui dont le Dieu très haut estime la véracité, et s'éloigne de celui que Dieu méprise. Je m'arrête et récuse le témoignage que tu portes sur moi.

Ainsi le rossignol s'exprime sur le coucou et repousse son témoignage. — Celui-ci, ces paroles entendues, garde le silence.

LA PIE

La tradition rapporte qu'alors le prophète Salomon, se tourne vers la pie et l'interpelle :

— Pie, que dis-tu au sujet du rossignol?

— Roi des bêtes fauves et des oiseaux, répond la pie, les paroles rapportees sont exactes, parce que le rossignol est l'esclave de la rose : à la vue de cette fleur, plus de paix pour lui, sa vue et son intelligence se troublent, une sorte de folie s'empare de lui; à ce moment, le monde disparaît à ses yeux. La voix de Salomon, mille autres voix, pas une parole, rien ne pénètre dans son oreille, il a perdu l'ouïe. On lui pardonne ce qu'il dit alors.

Le rossignol, après avoir écouté la pie, lui répond.

— O pie, dit-il, dont les vols sont connus de tous; qui à la table d'un hôte et partout, en allant ou en venant, cherches uniquement une occasion de larcin, toi dont les déclarations contre les oiseaux croissent de mois en mois, toi qui dévoiles la retraite du malheureux qui, saisi d'effroi et de crainte, se cache dans les montagnes ou sous les bois, et le livre entre les mains de son ennemi, tu t'es rendue coupable, au su du public, de tant de crimes, que je ne puis que rejeter tout témoignage rendu par toi en ce qui me concerne.

La pie écoute cette apostrophe du rossignol; elle ne se sent plus la force de parler, et reste silencieuse.

CHAPITRE IV

LE PROPHÈTE SALOMON CONTINUE D'INTERROGER LES OISEAUX. DÉPOSITION DE LA PERDRIX, DE L'AUTRUCHE DU MOINEAU, DU RAMIER, DU VAUTOUR, DE LA GRUE, DE LA CHAUVE-SOURIS, DE L'ALOUETTE, DE LA CORNEILLE, DU HÉRON ET DU CHARDONNERET. RÉPONSE DU ROSSIGNOL.

LA PERDRIX

Alors le prophète Salomon laisse tomber son regard sur la perdrix :

— O perdrix, lui demande-t-il, que diras-tu au sujet du rossignol ?

— Les propos rappelés ont vraiment été tenus par lui, réplique-t-elle aussitôt; mais il était alors troublé et enivré par le bouton de rose. Qui, dans le rêve d'une passion amoureuse, sait jusqu'où vont les paroles qu'il prononce? Il doit être excusé, car il n'a pas su lui-même ce qu'il disait.

Le rossignol se tourne vers elle :

— Perdrix, lui dit-il, n'es-tu point cette perdrix dont il est parlé quand les infidèles, ces habitants de l'enfer, attaquèrent et assaillirent le prophète Zacharie (sur lui soit le salut). Désireux de faire le mal, ces misérables

infidèles formèrent en eux-mêmes un projet. Pour le mettre à exécution, ces méchants, animés de mauvais desseins, s'approchent de lui, et marchent sur ses traces. Zacharie les voit s'avancer derrière lui et suivre ses traces. Il se trouvait justement en cet endroit un peuplier semblable à une colonne. Le prophète dirige ses pas de ce côté ; et alors, subitement, par les ordres et la volonté de l'Éternel et Tout puissant, le peuplier se fend en deux. Zacharie pénètre dans la cavité intérieure, l'arbre l'entoure et le cache. Les vils infidèles perdent de vue les traces et la personne du prophète Zacharie; invisible et dissimulé dans le pe uplier, il disparaît à leurs yeux. Ils étaient occupés à le chercher sans pouvoir le trouver, lorsque toi, tu descendis de la cime de l'arbre.

— Quant au prophète Zacharie, dis-tu, il est dans le peuplier ; il est dans le peuplier!

A peine as-tu commis cette délation que les misérables infidèles s'écrient:

— Serait-il encore dans le peuplier?

Ils visitent l'arbre de tous les côtés, du haut en bas, mais ils ne découvraient point vestige de Zacharie, — sur lui soit le salut.

Alors tu reprends: il est dans le peuplier, il est dans le peuplier!

A ce second avertissement les infidèles comprennent, ils apportent une énorme serpe, et abattent, depuis la cime, les rameaux et les branches de l'arbre; ensuite ils s'attaquent au tronc, et commencent à le mettre en pièces. La serpette frappe du haut en bas; elle atteint enfin le prophète Zacharie, — sur lui soit le salut — et la personne sacrée, le corps bénit de cet illustre envoyé, est tranché en deux morceaux en même temps que le peuplier.

Comment pourrais-je accepter le témoignage que tu rends sur moi, toi qui t'es rendue ainsi coupable de la mort d'un prophète!

La perdrix écoute le rossignol parler; elle ne se sent pas la force de répondre et garde le silence.

L'AUTRUCHE

Ensuite le prophète Salomon se tourne vers l'autruche; il la regarde et l'interroge :

— « Autruche, que dis-tu à propos du rossignol? Le rapport et la déposition du corbeau sont-ils exacts et conformes à la vérité? Les propos attribués au rossignol ont-ils été tenus?

— O Salomon, réplique aussitôt l'autruche, sois toujours bien informé et mis en garde contre la calomnie. Le dire du corbeau est véridique; les propos relatés par lui ont été effectivement tenus. Envoyé de Dieu, le rossignol est constamment et habituellement ému de désirs et de volupté. Dans son amour pour la rose, il éclate en plaintes et en gémissements, sa passion pour le bouton lui fait tourner la tête et l'enivre, il pousse de vains soupirs, il gémit, des larmes sanglantes coulent à torrent de ses yeux

humides, sa folie arrive à son comble. Qui, dans cet état, sait ce que dit sa langue? Ses paroles doivent être excusées.

Le rossignol écoute l'autruche parler sur lui et sur les propos dont il est accusé; puis il se tourne vers elle et s'écrie :

— « Grande imbécile, autruche, est-ce qu'avec ton grand cou, tes longues jambes, ton aspect et ta physionomie tu ressembles aux autres oiseaux? Tu es un oiseau et tu as une pareille figure, une telle stature, une pareille forme? On ne se connaît pas soi-même, on n'en parle pas avec vérité : or, tu te fais valoir toi-même. Cela suffit à mettre en lumière ta bêtise et ton imbécillité. Aussi, sait-on bien à quoi s'en tenir sur les hautes tailles ; c'est, dit le proverbe, signe de sottise. Qui, à l'aspect de ton étonnante stature, ne s'exprime ainsi à ton égard! Avec cette silhouette baroque et cette figure extraordinaire, tu oses te considérer comme au nombre des oiseaux? Ainsi faite, tu n'es point des leurs. Quel autre que toi a ce cou allongé, ce cou impossible à dissimuler, cette tête en arrière que tu remues en marchant! Je n'accepte point le témoignage que peut porter sur moi quelqu'un doué de pareilles qualités et d'une stupidité semblable!

Ainsi le rossignol s'exprime à propos de l'autruche; ainsi on le voit rejeter son témoignage. L'autruche l'écoute et reste silencieuse.

LE MOINEAU

Alors le prophète Salomon se tourne vers le moineau, le regarde et l'interroge :

— Moineau, que nous diras-tu à l'égard du malheureux rossignol?

— Envoyé de Dieu, répond le moineau, les paroles qu'on assure avoir été prononcées par le rossignol sont exactes, car, où le rossignol vagabond regarde, le secours de ses yeux ne lui sert de rien. C'est sans réflexion qu'il pousse des clameurs et des vains cris.

Le rossignol écoute le moineau parler sur lui et porter son témoignage, il se tourne aussitôt vers lui et s'écrie :

— N'es-tu donc pas cet oiseau malin, qui, par fourberie, s'attache un cordon à la patte; cet oiseau qui, toujours occupé de plaisanteries, bute à chaque pas. Tu as la taille petite, mais qui est de petite taille connaît l'intrigue. Qui est de haute stature, dit le proverbe, est un imbécile, mais il ajoute : plus on l'a chétive, plus on est malin, intrigant, méchant et mauvais.

Ainsi le rossignol parle du moineau et récuse son témoignage.

Cet oiseau l'écoute, mais ne répond point.

LE RAMIER

Alors Salomon, l'envoyé de Dieu, se tourne vers le ramier, le regarde et l'interpelle :

— Ramier, que dis-tu au sujet du rossignol?

— Envoyé de Dieu, réplique-t-il, c'est un oiseaux orgueilleux; c'est pourquoi on le voit témoigner autant de fierté. On ne saurait mettre en doute les paroles qu'on lui prête.

Aussitôt le rossignol l'apostrophe :

— Ramier, tu es un envieux; tu ne cherches à accroître le bonheur de personne; tu te plais à dérober les œufs des petits oiseaux. Toute la nation ailée te méprise. Je ne reçois point, sur ce qui me concerne, le témoignage de l'envieux.

Ainsi le rossignol s'exprime à propos du ramier, et rejette son témoignage. Celui-ci l'écoute; mais il reste muet et garde le silence.

LE VAUTOUR

Alors le prophète Salomon regarde le vautour :

— Vautour, lui dit-il, tu es de ce monde depuis longtemps, tu es un oiseau qui a l'expérience des vicissitudes des temps. Que penses-tu de l'affaire du rossignol?

— Envoyé de Dieu, répondit-il, le rossignol, dans son trouble, a vraiment prononcé les paroles rapportées. C'est un animal qui obéit à la violence de sa passion, ses propos méritent d'être excusés.

Aussitôt après que le vautour a parlé et fait sa déposition, le rossignol l'interpelle :

— Tu es, lui dit-il, un vieillard sur le point de périr, un vieillard stupide. L'intelligence s'est éloignée de la tête, tu es prêt à tomber en enfance; n'importe où tu sais la charogne, tu vas t'y poser et en fais ta nourriture et ton aliment. Je ne reçois point, sur ce qui me concerne, le témoignage de gens stupides; leur parole reste sans influence.

Ainsi le rossignol rejette le témoignage du vautour. Celui-ci l'entend et il n'a plus la force de parler; il reste silencieux.

LA GRUE

Alors le noble Salomon se tourne vers la grue, la regarde, et lui dit :

— Et toi, grue, que penses-tu au sujet du rossignol?

— O Salomon, à qui toute la terre obéit, hommes et génies, le rapport et les dépositions du corbeau sont véridiques, et le rossignol a vraiment, et dans le fait, prononcé les paroles déjà rapportées. Pénétré d'un amour irrésistible, transporté par sa passion pour la rose, par sa folie pour le bouton et par l'ivresse persévérante née de ses pleurs et de ses gémissements, il est hors de sens. Quand il commence ses chants et sa douce musique, dans son orgueil, les ordres de qui que ce soit ne sont plus rien pour lui. C'est pourquoi, quand il subit cette attraction toute puissante, ô Salomon souverain maître du monde, il ne tient plus en estime les bonnes grâces de personne, même de toi, Salomon, à qui toute la terre obéit.

Le rossignol se tourne alors vers la grue et lui adresse ces reproches :

— O toi, grue, toujours en mouvement, nomade qui ne t'établis nulle part, et qui visites incessamment les vallées et les ruisseaux, toi qui te piques une aigrette sur la tête, orgueilleuse dont on est fatigué, tu es une abominable, teigneuse ; et comme, avec cette teigne, tu te donnes encore des airs de grandeur tu mets ainsi au jour ton imbécillité, ta stupidité, car, sans conteste, l'orgueil est la conséquence nécessaire de la sottise, et on donne toujours la qualité d'imbécile à celui qui, sans cesse en marche, reste étranger à chaque pays. Je n'accepte point, sur ce qui me regarde, le témoignage d'une pareille individualité.

Ainsi le rossignol rejette le témoignage de la grue. Celle-ci l'écoute ; mais elle n'a plus la force de parler, et elle reste immobile et silencieuse.

LA CHAUVE SOURIS

Alors le noble Salomon, — sur lui soit le salut — regarde la chauve-souris :

— Chauve-souris, lui dit-il, que nous diras-tu à l'égard du rossignol ?

— Envoyé de Dieu, réplique-t-elle, les paroles qu'on a attribuées au rossignol sont exactes, et le rapport du corbeau est conforme à la vérité, car le rossignol avait l'âme imbue de passion, et celui dont l'esprit est dominé par la passion et se trouve dans cette situation, ignore la portée de ses paroles.

Le rossignol, irrité et blessé, écoute la chauve-souris et l'interpelle :

— Chauve-souris, dit-il, on ne sait d'abord si tu es mâle ou femelle ; l'un ou l'autre tu n'en es pas moins aveugle la nuit que le jour, que tu ne sois pas mâle, ou que tu sois femelle, tu es aveugle, et je n'accepte point, en ce qui me concerne, un pareil témoin.

Ainsi, le rossignol rejette le témoignage de la chauve-souris ; elle est stupéfaite de l'entendre parler ainsi et reste sans mouvement.

L'ALOUETTE

Le noble Salomon se tourne alors vers l'alouette, la regarde et l'interroge :

— Alouette, amie des hauteurs, que dis-tu à propos de ce malheureux rossignol ?

— O Salomon, roi du monde, il a vraiment proféré les paroles susdites, parce qu'il est enclin à l'ivresse de la passion. Quand il commence à se trouver dans cette situation, il ne fait plus état de personne ; son intelligence est obscurcie.

Sans plus tarder, le rossignol se tourne de son côté et réplique :

— Tu es, alouette, un oiseau de petite taille et de stature exiguë qui fait naître le rire de la moquerie chez le voyageur devant lequel tu passes ; tu commets mille culbutes ; tu trouves ta nourriture et ton aliment dans les grains que laissent tomber les mulets de charge. Je ne reçois pas le témoi-

guage rendu sur moi par des gens de cette sorte, de cette condition et aussi ridiculisés.

Ainsi le rossignol rejette le témoignage de l'alouette. Quand celle-ci l'entend, elle ne se sent plus la force de prononcer un mot, et reste silencieuse.

LA CORNEILLE

Le noble Salomon regarde alors la corneille :

— Et toi, lui demande-t-il, que dis-tu sur le cas du rossignol?

— C'est un oiseau passionné, enclin aux coquetteries et aux chants. Ce qu'en dit le corbeau est vrai : il est bien exact que le rossignol a dit ce dont on a parlé.

Quand celui-ci entend cette réponse et cette déposition de la corneille il s'écrie :

— Tu es un oiseau menteur, trompeur et voleur! Toujours, tes mouvements et tes démarches sont rusés et malfaisants. Tu déroberais le pain des semeurs et les abandonnerais à leurs plaintes. Si l'occasion se présente, tu prends le savon de la main du valet, l'amulette sur la tête, une perle et toutes autres choses semblables, puis tu t'enfuis. Dans tes fourberies tu n'as égard à personne. Je n'accepte point le témoignage rendu contre moi par une pareille friponne.

Ainsi le rossignol tout ému, rejette le témoignage de la corneille. Celle-ci l'écoute, mais garde le silence.

LE HÉRON

Alors le noble Salomon s'adresse au héron :

— Oiseau pêcheur, lui demande-t-il, que dis-tu au sujet du rossignol et de ses folies?

— Envoyé de Dieu, réplique le héron, il est vrai que le rossignol s'est exprimé comme il a été dit. Le corbeau est exact dans son rapport, parce que le rossignol est plein de lui-même; orgueilleux de sa voix, il ignore la portée de ses paroles.

Le rossignol écoute ce que le héron dit de lui, il entend sa déposition. Il se tourne aussitôt de son côté et s'écrie :

— Oiseau pêcheur, toi qui portes devant toi une telle enflure, qui possèdes un bec ou un nez d'une telle dimension qu'on en est étonné; par ma foi! je n'ai vu qu'en toi une figure ornée d'une pareille proéminence, une face où était un nez semblable. Comment les malheureux poissons, quand ils voient plonger dans l'eau un bec de cette sorte, ne s'enfuient-ils pas? Constamment tu en fais ta proie et les dévores. Tu es accoutumé à manger le poisson; mais celui-ci, doué d'un esprit honnête, n'a point le sentiment et l'intelligence du fait d'être incessamment décimé par toi. Je n'accepte

point le témoignage à rendre sur moi par un individu capable de pareils abus.

Ainsi il rejette le témoignage du héron. Celui-ci l'avait écouté en silence.

LE CHARDONNERET

Alors le noble Salomon se tourne du côté du chardonneret et l'interroge.

— Que nous diras-tu, chardonneret, sur le rossignol?

— Envoyé de Dieu, réplique l'oiseau, le rossignol a vraiment dit les paroles rapportées. Le rapport du corbeau est conforme à la vérité; mais le rossignol était alors plongé par sa passion amoureuse dans une ivresse semblable à celle du vin; or celui qui est ivre ne sait, dans cet état, quels mots il prononce; il devient insolent et fanfaron.

Le rossignol écoute le chardonneret parler: puis il se tourne vers lui et s'écrie:

— Chardonneret, toi qui est l'un des derniers parmi nous, dont la condition est de la dernière bassesse, serais-tu donc maintenant mon souverain et mon roi? Je n'accepte point le témoignage à rendre sur moi par celui qui, placé dans les rangs les plus bas, prend à mon égard des airs de prééminence et de supériorité.

Ainsi, le rossignol, ému de passion, repousse le témoignage du chardonneret. Celui-ci l'écoute et reste silencieux.

CHAPITRE V

SUITE DES DÉPOSITIONS DES OISEAUX. L'HIRONDELLE, LA CIGOGNE ET LE PIGEON TÉMOIGNENT EN FAVEUR DU ROSSIGNOL. JUGEMENT DE SALOMON.

L'HIRONDELLE

Le noble Salomon tourne alors ses regards vers l'hirondelle:

— Que dis-tu, lui demande-t-il à l'égard du rossignol?

— O Salomon, souverain du monde, envoyé de Dieu, réplique l'oiseau en prenant la parole, le rossignol est un ami extraordinaire, connu de mille personnes dont chacune apprécie le mérite en son particulier; il était alors intimement lié avec la rose. C'est un oiseau exempt de toute jalousie envers qui que ce soit, petit ou grand. Le corbeau a fait sur lui un rapport mensonger. Malgré l'ignorance de tout sentiment d'envie, le malheureux rossignol a été calomnié. Il apprécie quelle est l'élévation de ta dignité, Salomon, souverain du monde; il la sait supérieure à toutes. Aussi, n'a-t-il pas tenu sur notre Sultan, aucune des paroles dont on le charge; il n'en a pas même un soupçon. Ainsi, moi témoin, je fais ma déposition sur l'affaire du rossignol.

Quand celui-ci l'entend parler ainsi, il se tourne vers elle et s'écrie :

— Hirondelle, tu as toutes les bienveillances d'une personne née sur terre indienne. Tu pourrais donner agréablement, pendant un repas, une nouvelle de mort ; ta parole est aussi loyale que tu l'es toi-même ; ton assertion est conforme à la vérité.

Le rossignol ému, saisit l'occasion de parler ; la manière dont s'était exprimée l'hirondelle à son égard avait éloigné de son esprit la mauvaise jactance :

— O prophète, ombre de Dieu, dit-il, ce que l'hirondelle a dit de moi dans sa déposition est vrai ; le corbeau à la face noire a fait un rapport mensonger, et, dans la violence de sa jalousie, il a porté sur moi, malheureux que je suis, la plus grave, la plus fausse, la plus calomnieuse des accusations ; c'est pourquoi, je la repousse et la rejette en présence des hommes, des génies, des bêtes fauves, des oiseaux et de toi, Salomon, roi du monde, souverain plein de justice, juge plein de droiture, devant qui je suis accusé et sali.

Salomon écoute le témoignage rendu par l'hirondelle sur le rossignol et les paroles émues de celui-ci, puis il se tourne vers le corbeau et l'interpelle :

— Comment, lui dit-il expliques-tu la réponse et le témoignage de l'hirondelle sur l'affaire du rossignol ?

— Sois assuré, Salomon, que la déposition de l'hirondelle, répondit-il, est mensongère ; du reste, la loi exige en pareil cas deux témoins respectables.

LA CIGOGNE

— Le noble Salomon jette alors son regard sur la cigogne :

— Et toi, cigogne, que penses-tu à propos du rossignol ?

— Cet oiseau, récitateur de mille poésies, se montre affable pour chacun ; sa langue est pour tout le monde d'une extrême modestie. Le malheureux rossignol, — que Dieu te préserve, Majesté, d'une pareille situation, — n'a jamais laissé échapper des paroles semblables à celles rapportées. O Salomon, envoyé de Dieu, noble et incomparable souverain, je souhaite que jamais le mensonge et la fausseté ne se produisent en ton auguste présence. Aussi, ai-je parlé en toute vérité.

A ces mots, le noble Salomon s'écrie :

— Cigogne, dis-moi le vrai et le faux de tout ceci afin que la vérité éclate au grand jour.

— Envoyé de Dieu, continue la cigogne, en prenant la parole, non seulement le malheureux rossignol, — Dieu nous préserve d'une telle situation, — n'a point tenu le langage qu'on dit, mais il n'en a jamais eu la moindre idée. Quand vous avez pardonné aux rossignols leur faute et leur désobéissance, vous les avez en même temps affranchis et dégagés de l'accomplissement de toute fonction. Alors le corbeau, aux intentions mauvaises, tourmenté de

jalousie et d'envie, et le cœur brûlé de dépit, dévoré d'impatience, privé de repos, incapable de demeurer en paix nulle part, était agité nuit et jour par un même désir : celui de savoir comment il s'y prendrait et quelle ruses il emploierait contre le rossignol. Si je reste dans l'état où je suis, se disait-il, l'ardeur du feu qui me consume causera ma mort. Il voit clairement la marche à suivre; son opinion se forme : il se rendra auprès du roi des oiseaux, le Simourg-Anqa. Là, il soufflera le feu de la discorde; il tendra ses pièges, disposera ses filets et attirera un châtiment sur la tête des rossignols. Par le mensonge, il fera naître la colère du puissant Salomon. Il quitte aussitôt l'endroit où il se tenait, prend son vol, arrive devant le Simourg-Anqa et dit : Roi des oiseaux et de toute notre nation ailée! Nul de nous ne reçoit sa subsistance s'il n'accomplit son service auprès de Salomon. Or, voici un couple de rossignols affranchis de tout travail, libres de soucis; ils s'amusent à des coquetteries envers la rose et les parterres de fleurs. L'indignation que fait naître chez moi leur vue désordonnée causera ma mort. Mon seul désir est, ajoute la cigogne, de sauver le rossignol de la calomnie, et de peur que Salomon — sur lui soit le salut, — n'ajoute point foi et n'accorde crédit à mes paroles j'en appelle à vous tous : Donnez-moi, s'écria-t-elle, en s'adressant aux assistants, l'appui de votre affirmation, venez confirmer mon témoignage!

Alors une troupe d'oiseaux s'avance du côté de l'hirondelle et de la cigogne.

— Pourquoi parlez-vous ainsi? s'écrient-ils. Quel est le motif de votre attitude? Découvrez-nous toute la vérité.

Ainsi on les interpelle.

LE PIGEON

Alors le pigeon, qui se trouvait parmi ces oiseaux prend la parole et dit :

— O Salomon, souverain du monde, envoyé de Dieu, la cigogne est fille de hadji; elle est elle-même hadji : chaque année elle visite la maison sacrée de Dieu (la caaba); elle se rend fidèlement avec tous les pèlerins musulmans au mont Arafat; elle met du surmé sur les yeux du cheik Zeilet, elle obéit enfin à toutes les traditions sacrées : chez qui le respect, le mal et la méchanceté ne sont point. Jamais la cigogne ne blesse ni n'offense personne; jamais elle ne se trouve dans le mauvais cas d'être réprimandée; sa parole est véridique, c'est un oiseau capable et digne d'être le cheikh de la gent ailée. L'hirondelle mérite de lui être comparée en raison de la façon dont elle est honorée par le chef de la Mecque; c'est un oiseau incapable de mal et d'intentions mauvaises; sa parole peut être regardée comme une des meilleures et des plus droites. Du Coran lectrice assidue on doit considérer son témoignage comme véridique. Quant au corbeau, c'est un envieux, un hypocrite et un espion. Constamment, ses calomnies, sa jalousie, ses discours perfides, ses mensonges, ses mauvaises intentions, ses accusations

fausses se sont exercées contre le rossignol ; et il ose se porter un témoignage sur ce malheureux oiseau devant le représentant de Dieu éternellement véridique! Dans ses dépositions toute la troupe des oiseaux a également parlé contre la vérité!

Ensuite la tourterelle, l'oie, le canard, le faisan, viennent confirmer par leurs affirmations tout ce qu'avaient exposé la cigogne, l'hirondelle et le pigeon.

JUGEMENT DE SALOMON

Sans plus tarder, le noble Salomon, souverain du monde donne un ordre :

— Que cet abominable corbeau, à l'aspect néfaste, soit mis dehors!

Il fut aussitôt chassé du palais de Salomon, — sur lui soient le salut et la bénédiction.

Quant aux autres oiseaux qui avaient porté de faux témoignages, couverts de honte, chacun se les montrait, immobiles dans l'assemblée.

Alors le noble Salomon, — sur lui soit le salut, — donne un ordre à tous les oiseaux, un avertissement péremptoire, sans réplique, pour leur défendre, à partir de ce moment, d'admettre parmi eux le corbeau à la sinistre figure; et, depuis lors, les oiseaux ne souffrent jamais que le corbeau se mêle parmi eux.

Puis, le noble Salomon, — sur lui soit le salut, — porte une malédiction sur le corbeau :

Qu'il soit à jamais occupé à dépecer des corps morts! Et, depuis lors, c'est là l'unique affaire de cet animal.

Quant aux rossignols, en récompense de leur fidélité, il les dispensa et exempta absolument de tout service, et leur accorda le pardon de leur faute. — En outre il ordonna que quand, pendant le jour, lui, Salomon le prophète, — sur lui soient le salut et la bénédiction, — serait sur ce trône magnifique et orné de perles que nous avons dit, ils feraient entendre, devant ce même trône, leurs gracieux récits, leurs chansons si variées et leurs voix mélodieuses. La nuit, ils peuvent en paix, dans les jardins, les bosquets et les parterres des fleurs, adresser leurs douces requêtes et leurs amabilités à la rose et au bouton.

Salut!

NOTICE SUR LE MUSÉE RELIGIEUX

FONDÉ A LYON PAR M. ÉMILE GUIMET[1]

GALERIE DU PREMIER ETAGE

PREMIÈRE SALLE

INDE

AU MILIEU

Lachmi, déesse de la beauté, bronze indien.

VITRINE 1

INDE VÉDIQUE

Mortier ayant servi à préparer la boisson sacrée (Soma).

INDE BRAHMANIQUE

Au fond de la Vitrine. — Débris de bois sculptés de deux chars antiques qui servaient, à Karikal, à porter les idoles dans les grandes processions religieuses. Ils représentent des scènes de la vie de Krishna et de Wishnou.

Rayon du bas. — Brahma à quatre têtes sur le cygne. — Lingams. — Tête en grès, provenant d'Ellora, art indien. — Krishna enfant protégé par le serpent Adishen (terre cuite). — L'éléphant Airavata adorant la Pagode.

Deuxième Rayon. — Garouda, l'homme oiseau, en prière. — Le taureau Nandi en incubation. — Mahâ-Devi. — Krishna gardant les troupeaux comme Apollon et jouant de la flûte. — Krishna porté par Vasudeva, traversant la Djumma et échappant miraculeusement à son oncle Kansa, vase sacré. — Krishna jouant.

Troisième Rayon. — Mahâ-Kâli, femme de Siva, déesse de destruction et de reconstitution, qui a des rapports avec Pacht à tête de lionne des Égyptiens. — Chibi-Cha-Cravati, vainqueur du serpent Adishen. — Diverses figures représentant Brahma, Wishnou et Siva.

VITRINE 2

INDE BRAHMANIQUE. — SUITE

Au fond de la Vitrine. — Fragments de chars sacrés, bois sculpté.

Premier Rayon. — Hanouman, à tête de singe, bronze. — Hanouman, marbre peint. — Narasingha à tête de lion (4e avatar de Wishnou), bois sculpté. — Wishnou, marbre peint. — Prithivi, déesse de la terre, marbre

(1) Voyez la *Revue*, Tome I. p. 322.

peint. — Prithivi, sur un lion, peinture. — Mahâdeva et Mahâkâli. — Lachmi. — Bijoux indiens. — Monnaies anciennes de Ceylan.

Deuxième Rayon. — Ganèsa à tête d'éléphant. — Lachmi, série de petits bronzes.

Peintures sur verre représentant les avatars ou incarnations successives de Wishnou :

1° En poisson, il fait de la terre un vaisseau pour sauver du déluge le Manou Vâivasvata ;

2° En tortue :

3° En sanglier, pour retirer la terre de la profondeur de l'abîme où elle était tombée ;

4° En homme-lion, il met en pièces le chef des Dâityas ;

5° En nain ;

6° En homme.

(Burnouf. — Bagavata-Purana).

Narasingha, bronzes. — Wishnou à tête de sanglier.

Troisième Rayon. — Lachmi coiffée sur le côté, bois sculpté, — Wishnou, bronzes.

CONTRE LE MUR

Douze peintures sur talc représentant divers personnages mythologiques de l'Inde :

1° Siva et son épouse Parvati ;

2° Devi ou Bhavani ;

3° Mahâdeva-Koudra-Cala, destructeur et vengeur ;

4° Ravana, roi de Lanka (Ceylan), avec dix têtes et vingt bras tous armés ;

5° Brahma à cinq têtes, avant que la cinquième lui eût été tranchée par Siva ou Bhairava son fils ;

6° Personnage indéterminé ;

7° Krishna au centre du monde, conservateur et protecteur ;

8° Kalki-Avatara, incarnation future de Wishnou en cheval pour détruire le monde de l'âge présent ;

9° et 10° Rama et Lachmana tirant de l'arc ;

11° Personnage moitié homme, moitié femme ;

12° Indéterminé.

Le Bouddha Sakya-Mouni, trois statues marbre.

VITRINE 3. — A

Premier Rayon, au milieu. — Grande statue bouddhique, venant du Cambodge.

A *droite.* — Statue, marbre doré, venant de Rangoon.

A gauche. — Statue, marbre doré, granit laqué et doré.

Derrière. — Deux statues du Cambodge, art khmer.

Devant. — Deux têtes de granit, peintes en rouge et dorées; art khmer. La plus petite a été rapportée de la Pagode d'Anchor par MM. Durand et Rondet.

Deuxième Rayon. — Figures bouddhiques (très anciennes) en bronze et en argent.

Troisième Rayon. — Diverses figures, bronze doré, dieux bouddhiques tibétains. — Chakdor, le dompteur des démons. — Odpagmed (Amitâbha). — Bihâr-Gyalpo, protecteur des temples. — Chenresi (Padmapani, le Kouan-Yn des Chinois), protecteur spécial du Tibet. — Choichong, dieu de l'astrologie. — Manjusri, dieu de la sagesse. — Tamdin, protecteur des hommes contre les démons. — Dzambhala, dieu de la richesse.

Quatrième Rayon. — Statues et chapelles de Siam.

VITRINE 3. — B

CHINE

BOUDDHISME CHINOIS

En bas. — Diverses représentations du Bouddha, en bronze et en marbre.

Deuxième Rayon. — Le Bouddha Sakya-Mouni sous ses trois états : 1° Naissant et montrant d'une main le ciel, et de l'autre la terre, pour indiquer la nature de sa mission ; 2° pénitent, amaigri par les privations, mais tout près de toucher à la perfection ; 3° transfiguré, beau et calme, à l'état de Bouddha parfait, dans le Nirvâna.

Troisième Rayon. — Bouddhas coiffés du tricorne hollandais. — Bouddha couché.

Quatrième Rayon. — Mou-fâ-dinn, gardien de la religion.

AU-DESSUS DE LA VITRINE

Épisode de la guerre des dieux, peinture javanaise sur étoffe.

A CÔTÉ

Chapelle de Kouan-yn, bois sculpté.

VITRINE 4

Les trente-trois transformations du dieu Kouan-Yn.

En haut, à gauche, des vierges mères ou déesses pures, parmi lesquelles figure surtout le dieu Kouan-Yn, sous sa forme féminine et portant le jeune enfant Zen-Zai, qui a mérité le ciel par la pureté de son cœur.

VITRINE 5

Jades, pierres précieuses et cristaux de roche.

Sceptres et bâtons de commandement.
Sceaux et objets impériaux.
Cornes de rhinocéros sculptées.
Ivoires sculptés.
Plaques sonores.

LE LONG DU MUR

Kakémono chinois représentant Tsing-Vang-Mo, femme Sennin.
Grande statue de Kouan-Yn.
Groupe de Sennins (mandragore).

DEUXIÈME SALLE

BOUDDHISME CHINOIS

VITRINE 6. — A

Au Fond. — Portrait de Dharma, premier missionnaire bouddhique en Chine, kakémono.

Rayon d'en haut. — Statues de Dharma.

Au-dessous. — Les Rakans ses disciples. — Miroirs symboliques sacrés. — Chapelet dont les grains représentent les seize Rakans. — Groupe des Rakans, pierre verdâtre.

VITRINE 6. — B

CONFUCIANISME

Au fond. — Portrait de Confucius, kakémono.

Premier Rayon. — Coupe à libations. — Vases à offrandes (très anciens) servant au culte des ancêtres. — Le plus grand contient le vin, les autres les grains, le beurre clarifié, etc.

Deuxième Rayon. — Copie en pierre de lare d'un tombeau selon le rite de Confucius. — Épisodes de sa vie, deux sculptures sur bois.

Troisième Rayon. — Tablettes d'ancêtres. — Confucius, figure bronze. — Vase à sacrifice.

VITRINE 7. — A

TAOÏSME

Au Fond. — Portrait de Lao-Tseu, kakémono.

Premier Rayon. — Lao-Tseu sur son bœuf, bronze.

Deuxième Rayon. — Lao-Tseu et divers philosophes ou disciples.

Troisième Rayon. — Lao-Tseu entouré de huit des principaux Sennins, groupe porcelaine.

Ces trois vitrines représentent les trois systèmes philosophiques et religieux du Céleste-Empire ; tous trois ont pris naissance au VIe siècle avant notre ère.

VITRINE 7. — B

TAOÏSME

Personnages légendaires de la Chine dont le culte s'est combiné avec les doctrines de Lao-Tseu pour former la religion tao-ssé.

VITRINE 8

Partie verticale. — Suite des personnages de la religion tao-ssé.

Partie plate. — Collection de petits bronzes chinois. — Cloches sacrées, etc. — Monnaies tao-ssé, servant dans les cérémonies religieuses. — Boussole géomantique. — Sabres votifs faits de pièces de monnaie.

LE LONG DU MUR

Kakémono représentant un philosophe qui joue du Koto, sorte de harpe.

VITRINE 9

Suite de la religion tao-ssé,

Partie verticale ; Les douze Sennins, bois sculpté. — Personnages divers, faïences de Canton.

Partie plate : Monnaies antiques en forme de cloches et de couteaux; les trois pièces qui sont au milieu datent du règne de Chun (2220 av. J. C.). — Rouleau représentant en blanc sur fond noir les poëtes de la Chine. — Rouleau représentant les saints du bouddhisme. — Rouleau peint sur soie, représentant la fête du printemps.

SUR LE MUR

Kakémono chinois représentant le héros Kouang-Ty.

DEVANT LES FENÊTRES

Deux Sennins, bois sculpté.

TROISIÈME SALLE

JAPON

A l'entrée, à droite, une statue de bois noir représentant San-Bo-Kouoo Djin, dieu à huit bras. C'est le protecteur des fourneaux domestiques. Il est ordinairement chargé d'éloigner les démons qui propagent l'incendie. Dans la secte bouddhique sin-gon, il joue un rôle très important et fort relevé mais on voit qu'il ne dédaigne pas de présider aux soins culinaires.

A gauche Zaô-Gôn-Guén, génie du mont Yossimo.

A DROITE ET A GAUCHE

Deux grands vases sacrés.

L'un représente la mort du Bouddha Sakya-Mouni et tous les êtres de la création en larmes autour de son corps; dans le ciel on voit s'avancer Maya, mère du Bouddha (Maya, mère de Mercure, Maria, mère de Jésus).

L'autre représente la transfiguration de Sakya-Mouni. — Sakya avait rempli tous les devoirs de la loi religieuse, avait subi toutes les pénitences et les macérations recommandées, avait acquis toutes les connaissances par l'étude et la méditation : il réfléchissait profondément, assis entre ses deux disciples Shailpotara et Mongmaran, lorsque tout d'un coup il sentit qu'il devenait Bouddha. Des prodiges nombreux attestèrent immédiatement le fait.

VITRINE 10

RELIGION SHINTO

CULTE OFFICIEL DU JAPON

La divinité n'est ordinairement par représentée dans cette religion. Les temples sont toujours fermés, le grand prêtre lui-même ne doit pas y entrer.

Inari, génie des moissons, sur son renard blanc, est le seul dieu dont la représentation soit tolérée.

Gardiens qu'on place à la porte des temples, figures en bois peint.

Instruments de musique sacrée. — Koto. — Orgue à bouche, sorte de flûte. — Livres religieux. — Étoffe brochée d'or servant au culte. — Miroirs symboliques.

AU-DESSUS DE LA VITRINE

Gardien de temple. — Ex-voto (noms de divinités).

A droite. — Ex-voto (cheval).

Tableau représentant, d'après la secte Riô-bou, l'Olympe shintoïste.

VITRINE 11

BOUDDHISME, SECTE SIN-GON

La plus ancienne des sectes bouddhiques au Japon fondée au IXe siècle de notre ère par Koo-boo Daishi.

Premier Rayon. — Statue en faïence de Koo-boo-Daishi, prêtre bouddhiste, fondateur de la secte singon (IXe siècle), inventeur de l'écriture *phirakana*, qui a rendu de si grands services aux lettres japonaises; c'est sans doute un portrait fait du vivant de ce prêtre. Il tient en main le goko à cinq pointes, qui représente les cinq *Niourais* du mandara.

Glaive sacré. — Gokos. — Sonnette servant à la messe bouddhique. — Livres sacrés. — Le Bouddha Roshana.

Personnages à la tête d'éléphant du paradis des époux heureux.

Deuxième Rayon. — Aizen-Mio-ô, aux bras nombreux, au corps rouge, ter-

rible ; mais bon diable, car il encourage les passions humaines pour les faire servir au salut des êtres ; il tient le goko et la sonnette sacrée employés dans les cérémonies ; son rôle est de retirer des cœurs les mauvais penchants après les avoir exploités.

Chapelles, reliquaires, reliques du Bouddha Sakya-Mouni.

Troisième Rayon. — Kou-Djakou-Mio-ô sur un paon. — Foudo-Sama et ses quatre émanations. — Dieu de la montagne, protecteur des touristes. — Chapelles.

Quatrième Rayon. — Chapelles. — Ex-voto.

AU-DESSUS DE LA VITRINE

Deux kakémonos représentant des Mandaras.

LE LONG DU MUR

Deux panneaux, bois sculpté. Les serviteurs de Foudo-Sama.

Trois grands Kakémonos représentant :

Au milieu, la mort du Bouddha ; les deux autres des scènes de la vie de Yoshi-Tsouné avec le vieux Tengou (copies de peintures anciennes du temple de Kourama-Yama à Kioto).

Deux étendards de bronze.

Fontaine de temple, bronze.

Cloche bouddhique, bronze.

Brasier, bronze.

TROIS GRANDES STATUES

Celle du milieu, Roshana-Bousats.

Celle de gauche, Amida-Boutsou.

Celle de droite, Dai-Zoui-Gou aux huit bras. Cette dernière statue a fait partie de la chapelle particulière du grand Shiogoun Taiko, qui lui rendait un culte tout spécial.

LE MANDARA

Au milieu de la salle sur un grand socle, on a placé le fac-similé du Mandara de Koo-Boo-Daishi dans le temple de Too-dji. Cette reproduction a été faite avec beaucoup de soin par Yamamoto, sculpteur de Kioto.

Mandara veut dire *ensemble complet*. Il représente le symbolisme de l'univers, personnifié par les principaux Bouddhas.

Il y a, suivant les sectes, des Mandaras plus ou moins compliqués. Celui de la secte sin-gon se compose de mille soixante et un personnages, dont soixante et un seulement se préoccupent de la marche de l'univers.

Au IXe siècle, Koo-Boo-Daishi plaça dans le temple de Too-dji un Mandara simplifié, composé de dix-neuf personnages : c'est celui qu'on a fait reproduire.

Il se compose de trois groupes.

Pour en comprendre le sens, il faut savoir que les Bouddhas ont trois manières d'être :

1° Pouvoir de se perfectionner, quoique déjà Bouddhas ;

2° Pouvoir de descendre à l'état de Bousats, de s'incarner dans les êtres, pour sauver les âmes par la douceur et la persuasion ;

3° Pouvoir de se transformer en Mio-ô ou Tembou, et d'agir contre les passions par la force et la peur.

Le groupe du milieu représente au centre Dainiti-Niorai, le grand Niti (*Niti*, lumière, le grand *Nitou*, perfection par excellence). — L'index de la main droite représente l'intelligence qui traverse et domine les cinq éléments représentés par les cinq doigts de la main gauche.

Quatre émanations principales et quatre émanations secondaires.

Les quatre principales sont des *vertus* (pouvoirs de Dainiti personnifiées par des êtres devenus Bouddhas.

Ashikou (celui de devant) représente la foi naissante : le premier pas dans la croyance et le plus important ; c'est une des quatre grandes vertus. La main gauche ferme le poing en serrant l'extrémité du vêtement : indice de volonté ; la main droite est ouverte et penchée vers la terre pour attirer les êtres : geste de charité.

Ho-Sho, à gauche, avait, de son vivant, admirablement réglé sa conduite. Il personnifie la seconde vertu de Dainiti, qui est de vivre parfait. Il tient aussi son poing gauche fermé, et sa main droite, les trois doigts levés, comme font les évêques chrétiens, représente les trois manières d'être des Bouddhas. Quelquefois les cinq doigts sont levés et représentent Dainiti et ses quatre vertus.

Amida (derrière) prêche et dirige. — Il représente le pouvoir d'expliquer les lois divines : c'est l'éloquence basée sur le raisonnement. Amida (*a* sans, *minda*, vie, éternel. *Aminta*, *Amenti*) présidant à l'Ouest, région funéraire, joue dans certaines sectes un grand rôle vis-à-vis des âmes. Le *swastica*, la croix éclatante que les Bouddhas portent sur la poitrine, lui est consacré — Il tient la main gauche (les éléments, l'univers) réunie par le bout des doigts à la main droite (sa propre nature, son âme), ce qui symbolise l'identification des êtres avec Amida : c'est presque l'âme universelle.

Fokou-Ou Joo-Djou (à droite) sauve les hommes par tous les moyens possibles. Son poing gauche est fermé. Sa main droite horizontale, la paume en l'air, est placée sur sa poitrine, indiquant la ferme volonté de son cœur de sauver l'univers, comme il s'est sauvé lui-même. Dans certaines sectes Sakya-Mouni est assimilé à Fokou-Ou-Joo-Djou.

Les quatre émanations secondaires, placées entre les quatre précédentes, dérivent de ces dernières et les aident à assister Dainiti dans toutes les parties du Bokkai (le ciel bouddhique).

Le groupe de gauche représente la transformation en Tembou du groupe central.

Foudo-Sama (*Fou*, sans ; *do*, mouvement, inébranlable, stable). — Transformation de Dainiti. — Sous cette forme il dirige les hommes par la terreur, et au besoin par les supplices.

Le rocher indique la stabilité, le feu indique les passions.

Il sait être calme et inflexible au milieu des sentiments violents de l'humanité.

Il a quelquefois une cascade sous ses pieds, car ses adeptes ont l'habitude de se mortifier par des douches.

Le sabre qu'il tient doit détruire les passions. La poignée à trois pointes est faite avec l'instrument sacré (goko) qui représente les trois manières d'être des Bouddhas.

La corde attache les mauvais esprits.

La coiffure à huit mèches (quatre Bouddhas et quatre Bousats) est réunie en tresses sur le côté comme la coiffure d'Horus.

Les quatre émanations de Foudo-Sama sont des transformations en Mio-ô des quatre vertus de Dainiti.

Fokou-Ou-Joo-Diou-Nourai se transforme en Go-San-Zé (celui de devant), se donne huit bras, saisit des armes terribles, et, pour le bon exemple, terrasse un malheureux couple dont l'histoire est navrante : Dai-Dizaiten, le mari, avait toutes les passions ; sa femme, Ou-Mako, toutes les curiosités, surtout le goût des sciences et des connaissances religieuses autres que le bouddhisme ; aussi Go-San-Zé la remet à sa place sans merci.

Amida se transforme en Dai-Itokou (derrière), enfourche un taureau vert, symbolisme de l'être qui a perdu la bonne voie, et s'élance armé de toutes pièces à la poursuite des méchants.

Ashikou devient Kon-Go-Ia-Sha, s'entoure de serpents qu'il sait charmer, et marche terrible, plus persévérant que jamais.

Ho-Shio devient Goun-Dari, multiplie ses bras, mais les arme surtout d'objets religieux. Il fait des bonds énormes pour écraser les lotus, emblèmes du cœur de l'homme, qu'il fait ainsi épanouir de force.

Le groupe de droite. Han-Gnia. — Troisième division des livres bouddhiques. — C'est un livre, et c'est un dieu. Dieu de lumière et d'intelligence Dieu de démonstration et de persuasion. — Il est facile de retrouver sous ce mythe des traces du lumineux *Agni* (*ignis*) et des rapports avec l'hiéroglyphe latin *Agnus*, qui représente l'Agneau resplendissant couché sur le livre sacré (Émile Burnouf, *Science des religions*).

Autour de ce dieu se trouvent : Mirokou (devant), Kouan-Non (derrière), Mondjou (gauche), Fouguen (droite). Les deux derniers, disciples de Sakya-Mouni, et qu'on représente ordinairement avec Bouddha, Fouguen sur l'éléphant, et Mondjou sur le lion.

MIROKOU tient la pagode aux cinq formes, représentant les cinq éléments: l'espace, l'air, le feu, l'eau et la terre.

KOUAN-NON tient dans la main gauche la fleur entr'ouverte du lis d'eau (cœur de l'homme prêt à s'épanouir dans la perfection), et a la main droite ouverte, l'index et le pouce réunis : signe de charité.

MONDJOU tient dans sa main gauche le *pedum* (crosse, bâton pastoral), et a la main droite ouverte, posée sur la jambe droite, ce qui signifie qu'il exaucera les vœux que les êtres forment pour leur salut.

FOUGUEN tient dans sa main gauche le lotus ouvert sur lequel repose le livre Dai-Han-Gai, ce qui indique que ce livre saura ouvrir le cœur des hommes, et a sa main droite, comme Kouan-Non, ouverte pour attirer les êtres par la charité.

Aux angles, les quatre points cardinaux terrassant les démons ennemis de la religion bouddhique :

BISHAMON (Est), figure bleue :
KOOMOKOU (Sud), figure rouge ;
DJIKOKOU (Ouest, figure verte.
SOOTSHO (Nord), figure couleur de chair.

SUR LE SOCLE.

Quatre vases avec des personnages en relief : deux sont aux armes du Taïkoun (trois feuilles de mauve), et représentent Amida devant, deux Foudo-Sama sur les côtés, et Codo derrière ; deux sont aux armes du mikado (le chrysanthème) représentant Amida devant, Kouan-Nôn et Seissi sur les côtés, et Foudo-Sama derrière.

AUTOUR DU SOCLE

Brasero de temple, servant de jardinière.

Shibachi en forme de bœuf.

Vase sonore servant pendant les prières.

Douze statues personnifiant à la fois les douzes signes du zodiaque et les douze heures du jour. Sur la tête de chacune d'elles est représenté un animal symbolique.

DEVANT LES FENÊTRES

Vase, bronze.

Porte-flèches, bronze.

Dieu du tonnerre, figure rouge.

Dieu du vent, figure bleue.

VITRINE 12

BOUDDHISME, SECTE HOKKÉ-SIOU

Fondée par le prêtre Nitiren.

Au fond. — Robe de prêtre.

Premier Rayon. — Pédum, crosse de grand prêtre. — Chapelet de pèlerin au mont Fousy-Yama. — Cloche et marmite sacrées. — Tablette représentant le sanglier de Maritissen, ex-voto.

Deuxième Rayon. — Mio-Ken, l'Étoile du Nord, tenant le sabre d'une main, et levant les deux doigts de l'autre (index et médium), ce qui signifie également le sabre.

Un autre Mio-Ken fait le geste du sabre avec les deux mains; dans ce geste, le pouce est replié sur l'annulaire et l'auriculaire, ce qui le distingue de celui que fait Hô-Shio (voir le Mandara) avec le sens des trois manières d'être des Bouddhas; les deux doigts en pierres dures que l'on trouve parmi les amulettes égyptiennes doivent avoir la signification sidérale de Mio-Ken.

Troisième Rayon. — Maritissen, dieu de la guerre, sur un sanglier. — Statuette de Nitiren. — Chapelles avec la formule : Namou-miô-oren-guékiô.

En haut. — La déesse Kshimosin avec quatre de ses mille filles.

VITRINE 13

BOUDDHISME, SECTE TEN-DAI

Premier Rayon. — Déesse Benten coiffée du Torrii. — Bouddha naissant.

Deuxième Rayon. — Le Dieu Han-Gnin sur la tige de Lotus et deux de ses servants. — Une petite tour à cinq étages qui servait de reliquaire dans un temple de Kioto. On y voit une petite pierre translucide qui est, dit-on, un calcul de la vessie de Bouddha. Si l'on réfléchit que la plupart des temples japonais ont de pareilles reliques, on comprend combien Sakya-Mouni a dû souffrir avant de gagner le Paradis.

Kouan-Nôn (Kouan-Yn des Chinois) méditant sur les moyens de sauver les hommes.

Chapelles.

Au Rayon du haut. — Huit figures représentant les Sitennô, rois célestes.

QUATRIÈME SALLE

A L'ENTRÉE

Deux lanternes de temple en bronze, aux armes de Yochida.

A GAUCHE

Chapelle provenant du temple de Oueno; sauvée de l'incendie du temple pendant les troubles de la réforme.

A DROITE

Autre chapelle laque rouge, dédiée au dieu Kouan-Non.

VITRINE 18

Légendes chinoises introduites au Japon. Tous ces objets, remarquables par la matière et la finesse du travail, sont de fabrication japonaise. Ils n'ont aucun sens religieux et sont purement décoratifs.

VITRINE 19

LES DIEUX DU BONHEUR

Djiou-Ro-Djin, vieillard chinois.

Fockou-Rokou-Djiou, dieu à tête longue. Il tient ordinairement un bâton noueux et un manuscrit roulé ; c'est un dieu très populaire, par excellence le dieu du bonheur. *Foukou* signifie les satisfactions morales, la réputation, l'acquisition de la science, etc... *Rokou* signifie les satisfactions matérielles, les richesses, le bien-être, etc.

Il est originaire de Chine, où il personnifie l'étoile du Sud dans les livres tao-ssé, et aussi dans les livres bouddhiques. On le confond souvent avec *Djiou Rô-Djin, l'homme vieux de la longévité*, représenté d'ordinaire avec un cerf blanc et un écran à la main.

La grue sacrée qui a la réputation de vivre mille ans et la tortue à tête de chien et à longue queue, qui vit dix mille ans, devraient être les compagnes du dieu de la longévité, mais ces animaux préfèrent la société de Foukou-Rokou-Djiou, qui se permet souvent d'emprunter à son collègue, comme nous le voyons ici, le cerf et l'écran, et de lui donner en échange son bâton et son volumen. Du reste, le caractère *djiou*, qui veut dire longévité, se trouve dans les noms des deux personnages. Aussi, même dans les livres scientifiques, il est appelé souvent Djiou-Rô (longévité, vieillard).

Dans le peuple on lui donne parfois différents noms.

(Humbert, *Le Japon illustré*, édit. Hachette, p. 336.)

Daï-Kokou, sur ses sacs de riz, armé du marteau d'abondance, d'où sortent les richesses.

Yébis, le pêcheur, naquit par accident de la main de la première femme. — Fatigués de porter leurs attributs, Yébis et Daï-Kokou les ont placés sur un chariot.

Bishamon, tenant le bâton et la pagode.

La déesse Benten, les cheveux dénoués, comme la Diane d'Éphèse, tenant la boule précieuse et la clef des richesses, ou jouant de la guitare.

Avec Hoteï, au gros ventre, elle termine la série des sept dieux du bonheur, dont voici l'histoire : le troisième Shiogoun de la dynastie Tokougava (1624) eut un songe affreux la nuit du 1[er] janvier ; le cas était fort grave : il avait vu un monstre à grosse tête, un autre au ventre énorme, un troisième armé de toutes pièces, et ainsi des autres. Le plus effrayant de ces démons

était une femme d'une beauté irrésistible. Le Shiogoun très effrayé, consulta ses sages, et l'un d'eux, Daï-Oino-Kami, habile courtisan, lui démontra que ce qu'il avait pris pour des monstres étaient les sept dieux du bonheur, et saisissant un pinceau, il dessina les portraits de ces dieux, pris un peu dans toutes les religions du Japon et qui constituent maintenant le groupe divin le plus choyé du peuple japonais.

Benten.	—	Bouddhiste.
Bishamon.	—	»
Daikokou.	—	»
Hotéi.	—	»
Yébis.	—	Shintoïste.
Foukou-Rokou-Djiou.	—	Sen-tao.
Djiou-Ro-Djin.	—	»

LE LONG DES MURS

Prêtre tenant une tête, une patte et une plume de grue, bois sculpté. — Sakya-Mouni, avec Lao-tseu et Confucius, kakémono. — *Au-dessous*, petite chapelle de Kouan-non. — Un siège épiscopal, en bois laqué, provient d'un temple détruit à Osaka. Sur ce fauteuil, on voit la grue ailée qui forme le *mon* d'Assaïna (*Promenades japonaises*, page 88) ou celui de Mori. — Kouan-Non sur le dragon, kakémono.

Deux statues de bronze dédiées par une troupe de comédiens. *A gauche*, Yakou-Si-Niouraï, qui préside à la fois aux douze heures et aux douze signes du zodiaque ; *à droite*, Daï-niti-Niouraï.

Peinture représentant le dieu Kouan-Non glissant sur la mer. Ce dieu, aux mille transformations, prend volontiers des apparences féminines ; il est représenté là comme déesse de la mer. — Autre Kouan-Non à l'encre de Chine, peinture du XVIe siècle. — Grande chapelle d'appartement.

Foudo-Sama, en bronze, coulé sur feuilles d'or. (Voir le Mandara.)

Serviteur de Foudo-Sama, bronze, provenant du temple de Kamakoura (XIIe siècle).

SIXIÈME SALLE

A l'entrée de cette salle, deux lions de bois doré provenant du temple d'Hatchiman à Kamakoura (XIIe siècle).

AU MILIEU SUR UNE BORNE QUI SERT DE SIÈGE.

Dharma au soulier, bois sculpté. Dharma a-t-il existé ? est-il le premier missionnaire bouddhique en Chine (Ier siècle), ou la personnification de la loi bouddhique (Dharma-Çastra) ? Quoi qu'il en soit, on raconte que Dharma, mort et enterré dans le monastère de Ting-hing-szé, fut rencontré par l'ambassadeur Soug-Yan, qui fut étonné de voir le philosophe courir de toutes ses forces, enveloppé dans son linceul et tenant un soulier à la

main. Dharma lui apprit à la hâte qu'il avait quitté son tombeau pour retourner aux Indes, son pays natal, et que, dans sa précipitation, il avait oublié un de ses souliers dans le sépulcre. L'ambassadeur fit ouvrir le tombeau, où l'on ne trouva que le soulier abandonné.

(DABRY DE THIERSANT, communication à l'Académie des inscriptions et belles-lettres.)

FIN.

COMPTES-RENDUS

Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux, par FRANÇOIS LENORMANT, professeur d'archéologie près la Bibliothèque nationale. Vol. Ier. De la création de l'homme au déluge. Paris, Maisonneuve, 1880.

Un de nos collaborateurs, M. Guyard, a déjà apprécié cette œuvre remarquable au point de vue des études assyriologiques [1]. Je veux y revenir ici au point de vue des études hébraïques.

Le plus grave obstacle que rencontre le progrès des recherches relatives à l'antiquité hébraïque réside dans les scrupules religieux d'un certain nombre; en revanche les critiques indépendants prennent volontiers le contrepied de la tradition. M. Lenormant nous offre le très intéressant spectacle d'un homme qui, sans rompre complètement avec la tradition, s'est résolu à faire une large place à l'élément critique et qui fait cette place toujours plus grande. Voici quelques-unes des déclarations que contient à cet égard le présent volume. « La soumission du chrétien à l'autorité de l'Église, en ce qui touche aux enseignements de foi et de morale à tirer des livres bibliques, ne porte aucune atteinte à l'entière liberté du savant, quand il s'agit d'apprécier le caractère des récits, l'interprétation qui doit en être donnée au point de vue de l'histoire, leur degré d'originalité ou la façon dont ils se rattachent à des traditions qui se retrouvent chez d'autres peuples, dénués du secours de l'inspiration divine, enfin la date et le mode de composition des différents écrits compris dans le canon des Écritures. Ici la critique scientifique reprend tous ses droits. Il lui appartient d'aborder librement ces différentes questions, et rien ne l'empêche de s'y placer sur le terrain de la science pure, qui exige d'envisager la Bible dans les mêmes conditions que tout autre livre de l'antiquité, en l'examinant au même point de vue et en y appliquant les mêmes méthodes de critique. Et l'autorité réelle de nos livres saints n'a aucune diminution à craindre d'un semblable examen, d'une semblable discussion, pourvu qu'elle soit faite avec un esprit réellement impartial, aussi dépourvu de préjugés hostiles que de timidités étroites. »

(1) Voy. la *Revue*, Tome I, p. 338 et suiv.

(Préface, p. VIII-IX). Abordant la question de l'origine et de l'unité du Pentateuque, M. Lenormant s'exprime ainsi : « Je ne crois pas possible de maintenir plus longtemps la thèse de ce qu'on appelle l'unité de composition du livre du Pentateuque. Dans ma conviction de savant, un siècle d'études de critique extrinsèque et intrinsèque du texte ont conduit sous ce rapport à des résultats positifs, que je n'ai pas acceptés sans peine, mais à l'évidence desquels j'ai dû finir par me rendre. Ce n'est point ici le lieu d'entrer dans la démonstration de ce fait capital, qui demanderait à lui seul un gros livre et que bien d'autres ont faite avant moi, par des preuves que je ne pourrais que reproduire, tout en ne les présentant pas dans le même esprit. Je dois me borner à énoncer sur ce point une conviction sincère et profondément réfléchie, qui a demandé pour s'établir dans mon esprit des raisons d'autant plus fortes que je n'ignore pas qu'elle va à l'encontre d'une longue tradition, à l'encontre de l'opinion encore universellement admise par les docteurs catholiques... Ainsi que l'admettent aujourd'hui les écrivains les plus autorisés de l'école protestante orthodoxe en Allemagne et en Angleterre, défenseurs de la révélation et de l'inspiration des Écritures non moins résolus que les catholiques, je tiens pour démontrée la distinction de deux documents fondamentaux, éloïste et jéhoviste qui ont servi de source au rédacteur définitif des quatre premiers livres du Pentateuque, et entre lesquels il s'est presque borné à établir une sorte de concordance, en laissant leur rédaction intacte. C'est pour ainsi dire sans lacunes que l'on peut retrouver ces deux textes primordiaux, entre lesquels il est facile de relever un certain nombre de discordances, pareilles à celles que l'on observe aussi entre les versions différentes d'un même événement quand il est raconté dans deux livres de la Bible, comme dans ceux des Rois et des Chroniques. Il ne faudrait pas, du reste, exagérer ces discordances, qui ne portent que sur des faits d'un caractère historique... » (Préface, p. X-XII.)

La distinction des deux documents est vigoureusement défendue contre quelques objections récentes : « M. Bickell (*Zeitschrift für Katholische theologie*, 1877, p. 129-131) et M. l'abbé Vigouroux (*La Bible et les découvertes modernes*, 2e éd., tome I, p. 165, 190 et 251-254) ont prétendu récemment que pour le récit de la création et pour celui du déluge, les documents cunéiformes venaient démentir la distinction des deux sources de la Genèse et prouver l'unité primitive de sa rédaction, qu'on y trouvait, en effet, les mêmes redites. C'était tirer une conclusion prématurée de traductions encore bien imparfaites, qui réclamaient une profonde révision ; et, en effet, pour nous en tenir à ce qui touche au récit du déluge, cette révision, opérée d'après les principes d'une rigoureuse philologie, anéantit les arguments que l'on avait cru pouvoir puiser dans la version de G. Smith. Aucune des redites du texte définitif de la Genèse ne s'observe dans le poème chaldéen ; et celui-ci vient, au contraire, confirmer d'une manière décisive la distinc-

tion entre les deux narrations éloliste et jéhoviste, fondues ensemble par le dernier rédacteur du Pentateuque... » (p. 405.) M. Lenormant sait revenir au besoin sur ses assertions précédentes avec une franchise qui lui fait beaucoup d'honneur. Il s'agit de la prétendue universalité de la légende relative au déluge : « Pour le moment, on ne peut, dit-il avec beaucoup de sagesse, faire encore autre chose que de déterminer des faits, comme je viens d'essayer de le faire pour le récit du déluge, sans prétendre en tirer des conséquences hâtives et ambitieuses. Je n'écrirais donc plus aujourd'hui avec la même assurance qu'il y a huit ans : Les récits diluviens du Mexique prouvent jusqu'à l'évidence que la tradition du déluge est une des plus réelles de l'humanité, une tradition tellement primitive qu'elle est antérieure à la dispersion des familles humaines et aux premiers développements de la civilisation matérielle et que la race rouge, qui fournit la population de l'Amérique, l'emporta avec elle du berceau commun de notre espèce dans ses nouvelles demeures, en même temps que les Sémites, les Chaldéens et les Aryas l'emportaient aussi, chacun de leur côté. — (*Essai de commentaire des fragments de Bérose*, p. 283). En effet, cette tradition du déluge n'est peut-être pas, dans la réalité, aussi primitive chez les nations américaines. » (p. 471.)

Qu'est-ce donc que les premiers chapitres de la Genèse pour notre auteur? Voici sa réponse : « Les premiers chapitres de la Genèse, et notre livre a pour objet de le démontrer, ne sont pas autre chose que le recueil des antiques traditions des Hébreux sur les origines, traditions qui leur étaient communes avec les peuples au milieu desquels ils s'étaient développés et tout spécialement avec les Chaldéo-Babyloniens. » Il n'y a donc plus là aucune révélation surnaturelle et magique, aucune dictée d'en haut, tout au plus une « inspiration » qui a donné aux antiques récits mésopotamiens une couleur monothéiste et morale. « Le recueil, continue M. Lenormant, a été fait par des écrivains inspirés qui ont su trouver moyen, en colligeant les vieux récits, d'en faire le vêtement figuré de vérités éternelles, comme la création du monde par un Dieu personnel, la descendance des hommes d'un seul couple, leur déchéance par suite de la faute des premiers parents, qui les a soumis au péché, le caractère d'acte libre du premier péché et de ceux qui l'ont suivi. Mais, tout en tirant ainsi de l'enchaînement de l'histoire traditionnelle un enseignement dogmatique sublime, dont cette manière d'envisager le livre sacré n'altère et ne diminue en rien la valeur et l'autorité, tout en imprimant à cette histoire le cachet du plus rigoureux monothéisme, qu'elle ne devait pas avoir toujours dans les récits populaires, ils lui ont conservé son accent légendaire et allégorique; ils en ont respecté la forme que son antiquité rendait vénérable à leurs yeux, et ils ont fait entrer dans la trame de leur récit tout ce qu'on racontait de génération en génération depuis le temps des patriarches sortis de la Chaldée pour venir dans le pays de Kena'-

an. » (p. 335-336). Malgré le caractère un peu emphatique de quelques expressions, l'opinion du savant écrivain n'en est pas moins d'une clarté parfaite.

M. Lenormant est beaucoup plus réservé en ce qui touche la question de la *date* que celle de la *composition* du Pentateuque : « Autre chose, dit-il, est la distinction des deux livres primitifs, élohiste et jéhoviste, combinés par le rédacteur définitif, où la critique rationaliste me paraît être parvenue à une démonstration formelle..., autre chose est la question de la *date* qu'il faut assigner à la composition de ces deux écrits originaires et à leur combinaison finale en un seul livre. Ici on est si loin d'être parvenu à un résultat solide que chacun a son système particulier... Pour ma part, je n'en vois pas encore un seul qui présente des caractères de démonstration suffisamment décisifs pour s'imposer à l'état de vérité scientifique... Je ne crois pas que l'on puisse arriver à une solution définitive avant d'avoir fait entrer en ligne de compte, plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici, les éléments nouveaux que les études égyptologiques et assyriologiques apportent au problème. Un seul point me semble être aujourd'hui presque établi, et cela par les plus récents, critiques, contrairement à l'opinion qui a toujours prévalu : c'est que le jéhoviste, quelle qu'en soit la date précise, est notablement antérieur à l'élohiste; que son écrit représente en réalité le livre le plus primitif sur les origines d'Israël, sa sortie d'Égypte et son séjour au désert. » (Préface, p. XIII-XV.) Nous nous accordons entièrement avec l'auteur des *Origines* sur la question de succession des deux documents; quant à la date respective de la rédaction de ces écrits, nous en avons déjà dit notre sentiment dans cette *Revue* [1].

Il n'est aucun des huit chapitres contenus au présent volume qui ne puisse donner lieu à de nombreuses remarques. Après avoir défini l'esprit et le caractère du livre qui méritaient d'être relevés d'une façon toute particulière, nous nous bornerons sur le reste à deux ou trois remarques. — Le chapitre II qui traite du « premier péché », contient un grand nombre de choses intéressantes, toutefois il ne m'a point paru suffisant ; la théologie y intervient d'ailleurs d'une manière trop peu déguisée. — Chap. V : Les Schétites et les Qaïnites. M. Lenormant réfute avec beaucoup d'énergie et un grand luxe d'arguments « la théorie qui veut que primitivement, chez le rédacteur jéhoviste, Noé ait été donné pour descendant de Caïn. » Ses raisons ne m'ont point paru convaincantes. La quasi-identité des noms me semble à elle seule infiniment plus probante que toutes les remarques faites en sens contraire. — Chap. VI. Les dix patriarches antédiluviens. M. Lenormant conteste l'opinion récemment soutenue par M. Oppert « dans un travail infiniment ingé-

(1) Voyez *Bulletin de la religion juive*. Tome I. p. 217-225. — Nous prendrons également la liberté de renvoyer, en ce qui concerne les questions touchées plus haut, à nos *Mélanges de critique religieuse* (Paris, Fischbacher, 1880), particulièrement p. 41-101.

nieux, je dirai presque trop ingénieux », (p. 276) qui rattache les 1656 ans placés par le texte hébreu d'Adam au déluge au chiffre de la tradition chaldéenne, tel que le donne Bérose. Ce point est grave et les objections de M. Lenormant doivent être prises en sérieuse considération ; il apprécie d'ailleurs d'une façon très saine la crédibilité des chiffres bibliques relatifs aux époques fabuleuses. — Chap. VII. M. Lenormant rétablit par une excellente discussion l'opinion des anciens exégètes qui ont vu dans les « enfants de Dieu » de Genèse VI, 2, des anges.

J'ai relevé l'emploi fréquent du terme de « rationalistes » pour désigner les critiques qui cherchent à fixer le sens et la provenance des récits bibliques des origines indépendamment de la tradition de l'Église. Ce terme me semble mal appliqué. Je m'en suis déjà expliqué dans l'*Introduction* de cette Revue, en ces termes : « La critique *rationaliste* est celle qui, dans la reconstruction du passé, fait constamment intervenir ses préférences et ses répugnances propres. Telle ligne sera accusée parce qu'elle rentre dans la manière de voir chère à l'écrivain ; telle autre sera atténuée, sinon supprimée... La critique rationaliste mise en présence d'un fait ou d'un texte religieux ne se demande point : Que s'est-il passé ? Quelle est la pensée qui est à la base de la rédaction ? Mais : comment justifier cette pensée et ce fait au point de vue de ma propre façon de voir [1] ? » Il y a donc un rationalisme orthodoxe comme il y a un rationalisme hétérodoxe, l'un cherchant partout la confirmation de la doctrine de l'Église (ou de son église), l'autre poursuivant la démonstration de son propre système au moyen des mêmes textes, contre la doctrine reçue dans l'Église. L'histoire de la critique protestante, depuis une centaine d'années, offre en abondance des exemples de ce double et contraire effort, inconciliable avec la recherche historique proprement dite, avec la *critique* tout court. Bien que l'usage, suivi en cela par M. Lenormant, réserve de préférence l'appellation de rationaliste à la critique hétérodoxe, l'emploi de ce terme ne se justifie plus quand on regarde la chose d'un peu haut.

M. Guyard, dans son *Bulletin de la religion assyro-babylonienne* a cru pouvoir résumer ainsi la pensée de M. Lenormant (p. 345) : « L'auteur, partisan de l'unité primordiale des races, est d'avis que les traditions diverses qu'il passe en revue reposent sur un fonds commun de croyances antérieur à la séparation des peuples. D'autres penseront, au contraire, que les Chaldéens sont les premiers auteurs de ces récits. Une critique approfondie pourrait seule trancher cette question : dans l'état actuel de la science, elle serait prématurée. » Je ne sais si M. Guyard n'a pas un peu forcé l'opinion de M. Lenormant, en lui donnant une généralité, un tour absolu, dont la lecture de son ouvrage ne m'a pas laissé l'impression. Le différend qui a séparé si vivement jusqu'ici l'école « théologique », de l'école « critique » qui se

(1) Voir la *Revue*. T. 1, p. 16.

borne à constater les faits et remonte lentement du connu à l'inconnu, du particulier au général, nous semble précisément résolu en une grande mesure par l'importante publication de M. Lenormant, tout au moins en ce qui concerne sa personne.

Nous signalons donc avec une très vive satisfaction la nouvelle publication de l'infatigable professeur d'archéologie près la Bibliothèque nationale, comme un symptôme de détente, comme un exemple de haute indépendance, comme une marque de l'énorme progrès accompli, au camp des conservateurs intelligents, dans le choix de la méthode qu'il convient d'appliquer aux documents bibliques. Nous y reconnaissons également, avec les critiques les plus compétents, une œuvre considérable, une mine abondante de matériaux, présentés avec toutes les ressources de la science moderne, sous une forme claire et animée.

M. V.

L'Éditeur-Gérant,

ERNEST LEROUX.

SAINT-QUENTIN. — IMPRIMERIE JULES MOUREAU.

COMMENT DISTINGUER

LES ÉLÉMENTS EXOTIQUES

DE LA

MYTHOLOGIE GRECQUE

Il est important de savoir, mais difficile à dire, quels emprunts les Grecs ont faits à l'étranger, spécialement à leurs voisins des pays sémitiques et de l'Asie Mineure, pour les introduire dans leur mythologie propre, dans leur doctrine religieuse nationale. Il est hors de doute que la mythologie grecque provient de celle des anciens Aryens. Le caractère en est fondamentalement aryen. Toutefois, ce fait n'exclut pas *a priori* les influences étrangères. Des idées venues du dehors ont-elles modifié le développement des notions religieuses des Hellènes? Ceux-ci n'ont-ils admis dans leur panthéon aucune divinité appartenant à d'autres races? N'ont-ils pas au moins amalgamé, pour ainsi dire, des divinités exotiques avec celles que leurs pères leur avaient léguées? Si c'est le cas, qu'est-ce que les divinités aryennes sont devenues par l'effet de cette fusion? Comment faut-il s'y prendre pour distinguer ce qui est vraiment grec, de ce qui est emprunté? Voilà des questions dont la portée est immense, pour l'interprétation de la mythologie grecque cela va sans dire, mais, de plus aussi pour la définition des caractères distinctifs des différentes religions et des différentes familles de religions, pour la détermination des lois qui régissent le développement des religions, par conséquent pour l'histoire aussi bien que pour la philosophie de la religion. En effet, le meilleur moyen de

saisir les traits caractéristiques appartenant à la religion d'un peuple consiste à suivre un dieu, un mythe, un dogme, dans les transformations qu'ils subissent lorsqu'il leur arrive d'être transplantés sur un sol nouveau. Que l'on compare par exemple le dieu grec du vent, Hermès, et ses multiples significations, avec ce que les Romains en ont fait dans leur dieu du commerce Mercure, et l'on saisira les traits distinctifs de la religion des deux peuples; Hermès répond au caractère de cette nation si richement douée, qui admirait par dessus tout l'art et la beauté, l'aisance des mouvements, soit du corps, soit de l'esprit, qui rêvait pour idéal une éternelle jeunesse; Mercure répond à celui des peu esthétiques Romains, dont l'excellence se trouvait dans leur sens pratique et dans leur morale plus sévère. Remarquons, en outre que, si l'on en venait à constater qu'une part considérable doit être faite aux éléments d'origine exotique dans la doctrine religieuse des Grecs, il faudrait en conclure que ce fait n'est point étranger au développement remarquable qu'a pris la religion grecque, laquelle est parvenue beaucoup plus loin que toutes les autres religions aryennes de l'antiquité. Enfin on y trouverait une nouvelle confirmation de cette vieille remarque que le croisement des races est favorable à la culture, que les peuples qui savent s'enrichir par des emprunts, dépassent les autres en civilisation.

Ce n'est pas d'aujourd'hui seulement que l'on s'est aperçu de l'importance des questions dont nous parlons et que l'on s'est efforcé d'y répondre. Les réponses que l'on a cru trouver sont loin d'être identiques, ce qui sans doute ne surprendra personne.

Je n'écrirai pas l'histoire de ces recherches. Il en faut cependant indiquer quelques traits, nécessaires pour la bonne intelligence du problème.

Il semble qu'il y ait bien longtemps déjà que Creuzer et, après lui, F. C. Baur et d'autres enseignaient que la doctrine religieuse des Grecs tirait entièrement son origine de l'Asie et qu'elle n'était autre que le langage symbolique dans lequel

des prêtres orientaux, ou du moins des prêtres formés en Orient, avaient communiqué leur sagesse supérieure aux Grecs encore extrêmement incultes; que Movers cherchait dans la langue phénicienne l'étymologie d'un grand nombre de noms grecs; que Röth croyait avoir trouvé dans les théosophies de l'Inde, de la Perse et de l'Égypte, la source d'où était provenue la philosophie grecque. Pourtant, à ne compter que les années, les travaux de ces savants ne remontent pas tellement loin de nous. L'ouvrage bien connu de Creuzer a paru en 1820, la *Symbolik und Mythologie* de Baur en 1824, le deuxième et le troisième volume de la *Geschichte unserer abendländischen Philosophie* de Roth en 1858. Mais ces deux volumes n'avaient pas encore vu le jour, qu'une véritable révolution avait eu lieu par l'application d'une méthode nouvelle indiquée par la philologie et par la mythologie comparées. Déjà auparavant, en 1825, Karl Ottfried Müller avait réveillé l'attention en publiant ses immortels *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, que lui-même déclare (page 285) avoir écrits pour s'opposer à l'opinion que l'on avait que la plupart des mythes avaient été apportés de l'Orient en Grèce. Il ne nie point qu'il soit possible que les Grecs aient emprunté quelques mythes à leurs voisins; il concède même positivement l'origine étrangère de quelques traits et de quelques noms, mais il ne veut pas que l'on généralise; il demande, pour chaque cas particulier, que l'on prouve, ou bien que la ressemblance fondamentale des mythes des deux peuples est trop grande pour qu'on puisse l'expliquer autrement que par un emprunt, ou bien que le mythe dont il s'agit n'a rien de commun avec les légendes locales des Grecs, ou bien enfin que la légende elle-même mentionne son origine étrangère. Il ne trouve point mauvais, bien au contraire, que l'on étudie avec soin la mythologie de tous les peuples, celle des nations incultes comme celle des nations civilisées, et que l'on emprunte à cette étude des lumières pour l'interprétation des mythes grecs; mais en même temps, il veut que l'on tire cette interprétation du contenu des mythes mêmes

et que l'on explique généralement par la nature de la pensée mythique et par les lois qui président partout au développement intellectuel les ressemblances que l'on constate entre les mythes de différents peuples. La plupart des mythologues venus plus tard — je nommerai seulement Welcker et Preller — se sont approprié sa méthode, en la modifiant quelque peu. Sans dédaigner complètement les résultats obtenus par la mythologie comparée, ils en ont fait cependant l'usage le plus modéré, et n'ont admis dans la mythologie grecque l'existence d'éléments orientaux qu'en faisant maintes réserves et uniquement dans des cas où Müller lui-même aurait probablement reconnu la chose.

Les mythologues, tant les classiques que les partisans de la mythologie comparée, ceux que notre Cobet appelle un peu malicieusement les *comparatici*, avaient donc plus ou moins abandonné la méthode de Creuzer, de Baur et de Movers. Ceux-ci ne sont cependant pas tellement morts, que leur *esprit ne revienne* encore. On s'aperçoit qu'ils ne sont pas définitivement entrés dans leur repos quand on lit, comme cela arrive encore fréquemment, que les Grecs ont emprunté des Sémites, tels quels semble-t-il, des dieux et des héros, non seulement, par exemple, Héraklès, Dionysos et Aphrodité, mais même Apollon, Artémis et Athéné, et quand on entend donner de leurs noms des étymologies dont Movers aurait rougi, lui qui n'était pas timide sur ce point[1]. Certains Assyriologues ne font guère mieux, peut-être pour ne pas laisser aux Phéniciens l'honneur d'avoir presque tout fait pour donner aux Grecs leur éducation religieuse. Ainsi, Sir H. Rawlinson a pensé reconnaître le Dis romain, Pluton, dans le surnom de *Dis* donné à un Dieu de Babylone, surnom dont la prononciation n'est pas même certaine ; semblablement Fox Talbot a cru retrouver le nom de Dionysos dans le surnom assyrien *Daian nisi*, juge des hommes, du dieu solaire

(1) On peut trouver des exemples remarquables de ce que nous avançons, entre autres, dans E. F. Langhans, *Das Christenthum und seine Mission im Lichte der Weltgeschichte*. Zurich, 1875.

Samas, sans examiner si Dionysos a jamais été considéré comme un juge, et en partant de la thèse très discutable que primitivement il a été un dieu solaire[1]. Même parmi les mythologues, il s'en trouve quelques-uns, comme Hartung, qui ne permettent que trop à l'autorité de Movers de les dominer et qui se laissent éblouir par ses hypothèses plus ingénieuses que solides[2]. Ce défaut vient, pour une part, de lacunes dans la connaissance des faits. Il n'y a pas d'orientaliste ou de philologue qui ne croie pouvoir présenter, comme des hypothèses plausibles, les rapprochements les moins approfondis qui leur surgissent dans l'esprit au sujet des noms de divinités et des mythes, et trop souvent on oublie que la mythologie est une science sérieuse qui n'a pu être tournée en dérision que parce que beaucoup de personnes se sont permis de la manier d'une manière par trop irrévérencieuse. On croyait superflu de s'inquiéter de la méthode à suivre. Pour une part cependant il faut expliquer la persistance avec laquelle on a maintenu les idées de Creuzer par le fait que l'on sentait qu'il s'y trouvait un fonds de vérité. La réaction provoquée par C. O. Müller a été salutaire; mais comme toutes les réactions elle a été trop exclusive. Lorsque l'on se fut mis à comparer avec la langue, la civilisation et la religion des peuples aryens parents des Grecs, celles de la Grèce elle-même, ce fut comme une lumière nouvelle qui se répandit sur celles-ci, et les résultats obtenus furent brillants; mais on se laissa en partie éblouir, de sorte que l'on ne vit plus clairement combien, malgré tout, ont été étroites les relations entre la Grèce et l'Asie occidentale. Ces relations ne peuvent pour-

(1) On trouvera d'autres exemples dans la dissertation ajoutée par Sir H. Rawlinson à l'*Herodotus* de son frère G. Rawlinson. Quant à Fox Talbot, il faut consulter *Transactions of the Society of biblical archaeology*, II, 33. A la page 188, l'auteur fait venir Hadès de l'assyrien *Bit Edi* ou *Bit Hadi*. Malheureusement, il n'y a ni *Edi*, ni *Hadi*, dans le texte assyrien, mais NUGA (ce qui pourrait aussi se lire NUDEA) et ce mot est un idéogramme qui se prononçait certainement d'une autre manière (ARALI, [illegible]).

(2) Hartung a publié en 1836 sa *Religion der Römer*, ouvrage en deux volumes, excellent pour l'époque où il a paru et digne encore d'être consulté. Dans sa *Religion und Mythologie der Griechen*, 4 vol., 1865-1873, il accorde beaucoup trop à l'influence de l'Orient et, sans preuves concluantes, déclare étrangères bien des choses qui, au contraire, semblent grecques.

tant pas être niées. Aussi a-t-on dû se dire qu'en soi il était très probable que les Phéniciens, les Syriens et les habitants de l'Asie Mineure eussent exercé une grande influence sur les Hellènes, primitivement plus arriérés qu'eux, influence en dehors de laquelle la mythologie ne pouvait pas être restée et dont, en effet, l'on croyait découvrir des traces très apparentes. Cette thèse a été récemment défendue avec éloquence par un savant de Berlin, Ernest Curtius. C. O. Müller et Welcker sont, à son avis, beaucoup trop portés à considérer tous les dieux Grecs comme ayant été indigènes; il ne veut pas non plus que l'on traite dans un appendice, comme l'a fait Gerhard dans sa *Mythologie*, les points de contact entre la mythologie des Hellènes et celle des peuples voisins, au lieu de s'en servir pour l'exposition même de la première. « Sans doute, dit-il, on s'est efforcé dans l'antiquité de conserver pure de mélanges étrangers la religion que l'on avait héritée de ses pères; mais on ne pouvait pas empêcher les cultes pompeux des nations les plus civilisées de fasciner par une irrésistible puissance magique les peuples moins cultivés. Ce qui, au dire d'Hérodote (I, 131) est arrivé aux Perses, auxquels les Sémites avaient communiqué le culte de leur Ourania, doit être arrivé dans un bien plus grand degré encore aux Grecs de l'époque préhistorique. Entre le moment de l'entrée des Hellènes dans le concert des nations groupées autour de la mer Méditerranée et la période où l'épopée se forma, il a dû s'écouler un espace de temps d'une importance décisive pour la constitution de l'Olympe, c'est-à-dire de la doctrine religieuse dont les poètes épiques n'ont point été les créateurs, mais les interprètes et les rénovateurs. Or justement pendant cet espace de temps l'influence de l'Asie occidentale a dû être prédominante. » C'est pour cela, pense Curtius, que la religion grecque est devenue telle que nous la connaissons, qu'elle a acquis le caractère particulier qui la distingue de toutes les autres religions aryennes. On ne doit donc pas commencer par rechercher, au moyen de la comparaison avec ce qui est aryen, quel a été primordialement le

sentiment national des Grecs, mais il faut avant tout, en comparant les idées asiatiques (il s'agit de l'Asie occidentale) et les idées européennes touchant la divinité, établir comment s'est formée la nationalité hellénique. Telle est la méthode préconisée par Curtius. Il l'appelle historique pour la distinguer de la méthode comparée. En guise d'exemple à l'appui, il en fait l'application au culte de la grande déesse de la nature adorée dans l'Asie occidentale, qu'il retrouve partout où se rencontrent des traces de colonies ou d'établissements commerciaux originaires de Phénicie ou de l'Asie Mineure, et qu'il croit que les Grecs ont personnifiée dans un grand nombre de déesses[1].

Je ne contesterai pas à l'histoire le droit d'être entendue dans cette question. Son témoignage doit être recueilli avant tout autre. Mais il ne faut pas oublier que nous avons ici, avant tout, affaire à une époque préhistorique, sur laquelle on ne sait rien que par les vestiges que l'époque historique en a conservés. On peut, jusqu'à un certain point, retrouver les localités où des Phéniciens se sont établis et donner des motifs qui rendent probables que ces endroits ont été des centres d'où la religion phénicienne a rayonné à l'entour et s'est amalgamée à la religion indigène, à la religion grecque, de même que, par exemple, des colons grecs ont, en Italie, communiqué aux Latins et aux Étrusques des divinités et des mythes helléniques. Mais j'avoue ne pas comprendre comment, sans avoir recours aux lumières de la philologie et de la théologie comparées — science de la religion — on peut prétendre arriver à des résultats plus précis que ces généralités, et en particulier distinguer avec quelque degré de certitude dans la théologie grecque les éléments exotiques des éléments indigènes. En outre, il faut, pour arriver au but, exercer une critique plus sévère que celle de E. Curtius. Les résultats qu'il croit avoir obtenus en suivant sa propre

(1) Voir E. Curtius, *Griechische Geschichte*, passim, et un article sur « la doctrine religieuse des Grecs du point de vue de l'histoire, » dans les *Preussische Jahrbücher*, juill. 1873.

méthode ne me paraissent point inébranlables. Il y a de la vérité dans l'assertion que les Grecs ont identifié une déesse de la nature adorée dans l'Asie occidentale avec plusieurs de leurs propres déesses; mais cette déesse sémitique n'a pas le caractère panthéiste que lui attribue Curtius; le panthéisme n'est point sémitique. En outre, cette déesse s'était déjà diversifiée en plusieurs personnalités chez les peuples de l'Asie. Enfin le culte n'en a pas été purement et simplement imité par les Grecs.

La méthode historique ne pouvant donner que des résultats incomplets, j'essaierai d'indiquer celle qui est appelée à lui venir en aide, et, pour en donner un spécimen, j'en ferai l'application à deux divinités appartenant à l'antique religion des Hellènes. Il est presque superflu d'avertir qu'il ne s'agit pas ici de la méthode générale à suivre dans l'interprétation des mythes, quoique cette interprétation soit indispensable pour pouvoir rechercher la nationalité des mythes, et doive souvent précéder cette recherche. Mais nous nous occupons exclusivement ici de la manière dont il faut s'y prendre pour distinguer ce qui est indigène de ce qui est étranger dans la mythologie grecque, et par extension dans toutes les mythologies.

I

La première chose à savoir, c'est si les noms des dieux peuvent nous aider à nous rapprocher du but. Nous répondons : Oui, sans doute; toutefois, il y a moins à apprendre par ces noms qu'on ne le suppose d'ordinaire. Les noms propres, surtout les noms des divinités, qui sont des noms propres très antiques et à cause de cela remontent souvent à une période préhistorique du développement de la langue, sont très difficiles à expliquer étymologiquement; la certitude est loin d'être grande sur ce domaine, et l'on court continuellement le risque de prendre pour résultats scientifiques de simples jeux de l'esprit. Cependant, il ne faut pas perdre de vue,

qu'ici la signification des noms est une chose secondaire. Leur forme importe beaucoup plus. En d'autres termes, on n'a pas à demander en premier lieu quel est le *sens* renfermé dans le nom d'un dieu, mais si ce nom est grec ou étranger de caractère, sémitique, phrygien, ou perse. Il y a beaucoup de noms au sujet desquels cette question n'est pas douteuse. Personne ne niera, par exemple, que Zeus, Héra, Poseidôn, Hermès, Pan, Hestia et une multitude d'autres sont purement grecs, quoique souvent le grec classique ne suffise pas pour en donner la signification. D'un autre côté, quand la mythologie grecque nous présente des noms comme Adonis, Melikertès, Makar ou Bagaios, ce n'est pas se laisser aller à des hypothèses extravagantes, que de considérer les trois premiers comme des formes hellénisées des noms sémitiques Adôn (Adonai), Melqart et Mo'qar ou Maqar[1], et, rapportant le quatrième à la racine *baj* ou *baz*, d'où *bagha*, *bhaga*, dieu[2], d'y voir un nom ou phrygien, ou arménien, en tout cas appartenant à l'Asie occidentale. Il est même permis d'aller plus loin, et lorsque, par exemple, on rencontre dans le mythe d'Aphrodité et d'Adonis, les noms de Kinyras et de Linos, rien ne force à douter de la haute vraisemblance d'une origine phénicienne de ces noms.

(1) Mo'qar, Ma'qar ou Maqar (**m'qr, mqr**) est une contraction de Melqa (**mlqr**), qui est une abréviation de Melqart (Melek-qart, roi de la ville) avec la signification générale de *Seigneur*. Gesenius, *Monumenta*, p. 410, Movers dans l'*Encyclopædie* d'Ersch et Gruber, III, 24, p. 438; *Phoeniz. Alterthum.*, I, 501 (il s'exprime autrement dans sa *Religion der Phoeniz*, p. 420) et suiv., et Levy, *Phoeniz. Studien*, II, p. 90 et 96.

(2) Cette racine est en sanscrit *bhaj*, dans le zend, *baz*, dans le perse antique *baj*, d'où *baji*, en persan *bâzh*, en arménien *bazh*. Justi, *Handbuch der Zendsprache*, *in voce*. Σαβάζιος, Σαβάδιος, autre nom de divinité de l'Asie Mineure, que l'on a pensé à faire dériver de la même racine, en y ajoutant la préposition *sa* (voy. Preller, *Griech. Mythologie*, 3, 1, 577, note 1 quoiqu'il ne se déclare pas en faveur de cette étymologie), répondrait sans doute fort bien au sanscrit *sabhajya*, mais ne peut pourtant pas en venir, parce que l'*s* de la préposition aurait dû se changer en *h* aussi bien dans l'éranien que dans les dialectes grecs. Le mot est probablement phrygien et répond au grec σέβας, σέβω, au sanscrit *sev*, honorer, témoigner de la soumission, consacrer. Telle a été la première opinion de G. Curtius, qui maintenant, à ce que je crois sans motifs suffisants, exprime des doutes (*Grundzüge der Gr. Etym.*, 5e éd., p. 481). Le même mot se cache sans doute aussi dans la formule *Nama Sebesio*, qui se trouve sur un monument mithriaque.

Il est vrai, comme C. O. Müller l'a déjà fait remarquer, que la similitude des noms n'est pas toujours une preuve de l'identité des dieux. Par exemple, le nom de l'ancien dieu norse Tyr est le même que celui de Dyaus, Zeus, Jupiter. Cependant, quelle vaste différence n'existe-t-il pas entre ces dieux du ciel et l'ancien dieu norse du glaive, personnifiant la guerre fratricide, quoiqu'ils aient probablement la même origine! Néanmoins, ce n'est pas seulement la similitude des noms qui conduit à attribuer une origine exotique aux dieux grecs Adonis et Zeus Bagaios; ce qui établit la chose, c'est la ressemblance du mythe grec et du mythe phénicien d'Adonis et le caractère non grec du culte tant de Bagaios que d'Adonis. Nous avons ici sous les pieds un terrain aussi solide que lorsqu'il s'agit de dieux importés à une époque subséquente, comme Anaïtis, Mithra, Serapis, Isis, Zeus Ammôn, dont l'histoire dit positivement que le culte a été imité par les Grecs; du reste, comme ces dieux n'ont jamais fait partie intégrante de la mythologie et de la religion grecques, nous n'aurons pas à nous en occuper ici. Enfin, on a le droit de soupçonner l'existence d'un mélange d'éléments étrangers dans les traditions grecques, lorsque dans les légendes des héros il se trouve des noms que la langue grecque ne suffit pas à expliquer, mais bien les dialectes des peuples voisins. Citons, par exemple, Ilos, Assarakos, Paris, Dareios (Hektôr), Kapys, Dymas, Askanios, Kasandra [1].

En revanche, il faut se garder de tirer des conclusions hâtives du fait que les noms des dieux ne semblent pas être de bon grec, lorsque rien dans les mythes ou dans le culte de ces mêmes dieux n'a un caractère étranger aux Hellènes, ou du moins aux Aryens. Ma pensée se porte ici sur Apollon. Jusqu'à présent, on n'est pas parvenu à trouver dans la langue grecque l'interprétation de ce nom et il ne semble pas que l'on doive y parvenir. Ἀπόλλων et ἀπολλύων constituent, l'un aussi bien que l'autre, des étymologies inadmissibles. Il faut

(1) Ces noms sont en partie sémitiques, en partie probablement phrygiens. Voy. la *Revue*, tome Ier, p. 182.

renoncer à faire dériver de λήθω, cacher, le nom de sa mère Létô, qui semble plutôt avoir des rapports avec un mot qui se trouve dans les inscriptions des Lélégiens de la Carie; ce mot est *lada*, dame (il signifie donc la même chose que *freya*). Quant au nom de sa sœur, Artémis, il a des rapports avec des noms éraniens connus, et est donc probablement phrygien ou lycien[1]. Si l'on tient compte en outre de ce que, déjà dans l'antiquité, la Lycie était considérée comme la patrie du culte d'Apollon, on a le droit, semble-t-il, de supposer que le nom de ce dieu de la lumière vient, lui aussi, d'un mot lycien, lequel nous est inconnu. Il est vrai qu'il y avait des Sémites en Lycie, les Solymi; mais leur Apollon à eux semble avoir été le héros lycien Sarpédon (**srpdn**, seigneur de la plaine), qui n'est autre que la doublure héroïque de l'Apollon lycien, son pendant sémitique. Donc, si ce dieu, tel que nous le connaissons, n'a pas de tout temps appartenu aux Grecs, ce n'est cependant pas aux Sémites qu'ils l'ont emprunté, et l'on n'a pas le droit, comme cela ne se fait que trop encore[2], d'imaginer pour son nom toutes sortes d'étymologies sémitiques impossibles. Son caractère et son mythe sont peut-être, à quelques minimes exceptions près, si purement aryens, que s'il était vrai qu'il s'y fût joint, soit en Lycie, soit en Crète, quelques traits sémitiques, ceux-ci ne peuvent en tout cas être qu'en très petit nombre; et son culte est si purement grec, que s'il a été peut-être emprunté à une peuplade aryenne de l'Asie Mineure, il faut qu'il ait été alors greffé sur le culte d'un ancien dieu grec, fort rapproché de lui[3].

Il est plus difficile de se prononcer quand il arrive qu'un nom puisse être, avec une vraisemblance égale, considéré comme phénicien ou comme grec. C'est, par exemple, le cas pour Kadmos. On comprend que Movers, avec sa prédilection pour les origines phéniciennes, se soit empressé de

(1) Voy. la *Revue*, tome Ier, p. 179.
(2) Hartung, *Rel. und Myth. der Griechen*, IV, p. 62, note 106.
(3) Voy. Roscher, *Apollon und Mars. Stud. zur vergl. Mythologie*, I.

s'emparer de ce héros pour établir sa théorie du mythe. Tout le servait à souhait. Premièrement, la tradition elle-même qui, depuis Hérodote, faisait généralement chez les Grecs, de Kadmos, frère de Kilix et de Phœnix, fils du roi de Phénicie Agénor, le représentant de la civilisation phénicienne dans son ensemble, qui le nommait l'inventeur de l'écriture alphabétique et de l'art de préparer les métaux, qui le faisait venir d'Orient à Thèbes, s'y établir et y fonder l'ancienne ville ou citadelle Kadmeia; ensuite, la circonstance que Kadmos ou Kadmilos se trouve au nombre des Kabires dans l'île de Samothrace, et que l'on considérait, non sans raison, le culte des Kabires comme étant d'origine phénicienne; enfin, le nom lui-même, qui a une apparence sémitique. Déjà avant lui, Buttmann l'avait fait dériver de *Qadm*, *Qedem* (**qdm**) en donnant à ce mot la signification de l'Orient; il allait plus loin encore et faisait d'Europa, le nom de la sœur que Kadmos cherche en vain, une corruption grecque d'*Ereb* (**érb**), le coucher, l'Occident. Movers fait contre cette dérivation la remarque fort juste que les Phéniciens appelaient sans doute les Arabes les fils de l'Orient, mais qu'ils ne se désignaient jamais eux-mêmes de cette manière, et que cependant, c'étaient eux et non pas les Grecs qui devaient avoir inventé le nom de Kadmos. Ce nom, d'après lui, était Qadmôn (**qdmvn**), ὁ παλαιός, l'ancien, c'est-à-dire l'éternel, un dieu phénicien. Si Zeus lui donne Harmonia pour femme, Movers reconnait aussitôt dans ce nom la traduction grecque de la Chousartis phénicienne dont parle Philon de Byblos, et qui serait Choshéret (**khshrth**) ce qui signifie Harmonia. Le Kadmilos de Samothrace devient alors Qadmi-el. Nous avons là trois divinités hypothétiques, comme l'ingéniosité des mythologues et des étymologues en peut créer à l'infini, mais dont l'existence n'est confirmée par aucun monument et par aucune tradition de l'antiquité, à moins que la Chousarthis de Philon-Sanchoniathon ne doive passer pour une tradition. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que le prudent O. Müller rejetât l'interprétation de Buttmann et

préférât voir dans le Kadmos de Thèbes et de Samothrace, l'Hermès des Pélasgiens Tyrrhéniens. Welcker et d'autres mythologues se sont rangés à son avis. En effet, en y regardant de plus près, on constata que le nom de Kadmos peut être, quoique archaïque, de pur grec, le même mot que Kosmos, et qu'il peut donc signifier ornement ou ordre, ici ordre de l'univers[1]. On chercha donc un moyen terme. Tout ce que les anciens ont raconté au sujet de l'origine phénicienne de Kadmos et de son œuvre de colonisation en Grèce, fut considéré comme provenant des premiers travaux historiques des Grecs, de la logographie ionienne. Telle est l'opinion de Preller, qui pensait qu'un Kadmos phénicien avait été artificiellement réuni à un Kadmos grec[2], et de P. Decharme, qui suppose qu'une tradition parlant de l'établissement à Thèbes d'une colonie a été appliquée au héros grec Kadmos et que c'est le surnom de ce héros solaire, φοῖνιξ, le soleil empourpré, qui

(1) D'après Hesychius, κάδμος signifiait en Crète une lance, un bouclier ou un plumet sur le casque, donc les pièces belles à voir de l'armement. Voy. G. Curtius, *Grundzüge* 3e éd., p. 138. L'ancien Kadmos de Thèbes aurait-il peut-être été un dieu de la guerre, dont la lance était le symbole ou le fétiche, une sorte de Quirinus (Cures)? Si c'était le cas, le nom de l'ancienne Thèbes, Kadmeia, et les Καδμεῖοι et Καδμεῖωνες de la Béotie, de Milet, de Priène et d'autres endroits se rapporteraient à Kadmos de la même manière qu'à Quirinus l'ancienne ville sabine de Cures et les Quirites. Le dragon d'Arès que tue Kadmos, les σπαρτοί tout armés qui naissent des dents du dragon semées par lui, rentreraient fort bien dans cette explication. Je n'avance ceci que comme une simple conjecture, car je ne puis pas me livrer ici à l'examen approfondi et étendu de la légende de Kadmos qui est nécessaire pour en trouver l'interprétation certaine. Cependant, il ne faut pas faire, de son mariage avec Harmonia, celui du Cosmos personnifié, de l'organisateur du monde, avec l'ordre universel. C'est la spéculation sacerdotale qui sans doute a donné après coup cette signification au mythe. Primitivement, Harmonia n'était pas une abstraction philosophique, mais probablement une sorte d'Aphrodite. Les opinions mentionnées dans le texte se trouvent dans Buttmann, *Mythologus*, II. 174; C. O. Müller, *Prolegomena*, p. 146 et suiv.; Movers, *Phoenizier*, I, 507 et suiv., 513 et suiv.; Comp. II, 2, p. 38 et suiv.; Welcker, *Griech. Götterlehre*, I, 330.

(2) Preller, *Gr. Mythol.*, 3e éd., II, 22 et suiv. L'éditeur de la troisième édition, E. Plew, ne veut même plus entendre parler d'un Kadmos phénicien. Il n'était point nécessaire, dit-il, qu'il existât deux noms ressemblants, l'un grec, l'autre phénicien, pour que, lorsque l'on commença de réfléchir à l'histoire des races et de leur civilisation, on eût l'idée de faire jusqu'à un certain point venir de l'Orient les débuts de la civilisation grecque, et, avec cette civilisation, les représentants des premiers États grecs. Sans doute, la spéculation pouvait avoir de semblables idées, surtout si elles n'étaient aucunement fondées. Mais Plew oublie que la question est de savoir pourquoi c'est justement Kadmos que l'on a ainsi fait venir de l'Orient.

aurait occasionné cette méprise[1]. Ernest Curtius cependant, sans se prononcer au sujet de l'étymologie du nom, maintient l'origine sémitique de la civilisation et de la religion de Thèbes et considère toujours Kadmos comme le représentant des deux[2]. Et il faut dire que, si les données historiques sur lesquelles il se fonde se trouvent solides, il est pleinement dans son droit, car les étymologies que l'on a essayées sont trop contradictoires pour prouver grand'chose.

Mais ce qui n'est pas permis du tout, c'est, pour peu que l'on croie découvrir quelque chose d'exotique dans le mythe ou dans le culte d'un dieu ou d'un héros, d'imaginer immédiatement pour cette seule raison quelque étymologie sémitique de leurs noms, lorsque néanmoins ceux-ci, quelque incertaine du reste que soit leur signification, ont un caractère tout à fait grec. Les noms de Dionysos et de Hèraklès, pour ne citer qu'un dieu et un héros, sont aussi grecs que Diomédès, Diopais, Dioklès, Zénoklès, Theaklès, Athénoklès, Dionysoklès, Iphiklès, Chariklès, et tant d'autres noms composés d'une manière analogue, quoique νυσος[3], et ἥρα[4], ne se rencontrent pas dans d'autres composés.

(1) P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, p. 132.

(2) Voir le travail de E. Curtius cité plus haut, et en outre sa *Griechische Geschichte*, 1re éd., I, p. 78 et suiv. J. Brandis voit dans les sept portes de Thèbes une nouvelle preuve de l'influence phénicienne subie par cette ville et prétend qu'elles avaient les noms des sept divinités planétaires. Plew dit avec raison que ces preuves sont aisées à réfuter. Du reste, le nombre de sept a été très anciennement un nombre sacré chez les Aryens. Voir l'article de Brandis dans *Hermes*, II (1867), p. 259 et suiv.

(3) Νυσος renferme la notion d'humidité. Νυσήϊος est à Athènes synonyme de ληναῖος. De la même famille est νίψις. Διο peut avoir ici la signification d'un génitif.

(4) Différentes explications du nom d'Hèraklès sont données même par ceux qui le croient grec. D'ordinaire on le rend par la périphrase « glorieux par Hèra » (*Heraberûhmt*, G. Curtius) : ὅτι δι' Ἥραν ἔσχε κλέος, disaient déjà les anciens, à peu près dans le même sens. On oppose à cette interprétation, qu'il semble un peu forcé d'appeler auteur de sa gloire Hèra, qui est son ennemie, sa persécutrice acharnée, ou bien de le considérer lui-même comme faisant la gloire d'Hèra. Preller essaye de réfuter cette objection (*Gr. Myth.*, 2e éd., I, 128 ; II, 158) en y opposant la remarque subtile qu'Hèraklès est bien réellement le serviteur d'Hèra, puisque celle-ci procure son apothéose après sa passion. Il m'est impossible d'admettre ce raisonnement, mais surtout je ne saurais voir un mythe antique dans l'apothéose d'Hèraklès. Du reste, ainsi que je le montrerai plus loin, la haine d'Hèra est bien un trait fort ancien du mythe, mais il n'en a pourtant pas fait primitive-

Les étymologies Daian-nisi, Yahvé-nissi, Harokel, le marchand, Arkhal, le fort vaine, ou toutes autres que l'on a pu inventer[1] sont fort propres à offenser le bon sens, mais certainement pas à prouver quoi que ce soit.

Je conclus de ce qui précède que les noms peuvent constituer une ressource auxiliaire, mais que, leur signification étant incertaine, leur dérivation plus incertaine encore, ils ne sauraient à eux seuls, sans que nous consultions d'autres données, nous mettre en état de connaître ce qui, dans la doctrine religieuse des Grecs, a été emprunté aux étrangers. Ils le peuvent d'autant moins que le cas peut se présenter où ces noms soient grecs, du moins aient l'apparence grecque, et où cependant les êtres divins qu'ils désignent soient d'origine étrangère, ainsi que leurs mythes. Il se peut que, dans les temps préhistoriques, en Grèce, se soient passés des faits analogues à ce qui a eu lieu en Italie, à une époque historique et donc contrôlable ; ici, nous savons que non seulement des dieux étrangers se sont amalgamés avec des dieux indigènes, mais que l'on a aussi purement et simplement importé des dieux du dehors avec leurs mythes, tout en leur donnant des noms en bon latin ; c'est le cas de Mercure.

ment partie ; par conséquent elle ne peut pas constituer une objection contre la signification du nom du héros.

Mais pourquoi faut-il absolument que les deux premières syllabes de ce nom désignent la déesse Héra ? Il est fort naturel que les anciens se le soient figuré, parce qu'ils ne connaissaient pas d'autre Héra. Le dieu (héros) a pu avoir son nom avant que la déesse existât. C'est ce qu'a senti Hartung (*Rel. und Myth. der Griechen*, II, 102 et suiv., note 333) et les deux premières syllabes l'ont fait penser à ἥρως ; mais il rapproche arbitrairement ce mot de *herus* et de *Herr*. Deux dérivations sont possibles. *Héra* dans le nom de notre héros peut être le sanscrit *svar*, le soleil, le ciel lumineux, et le zend *hvare*, le soleil, et l'on obtient pour le nom entier le sens excellent « le glorieux du soleil » ou « du ciel lumineux » ; ou bien, comme mon ami le Dr Kern me l'a fait remarquer, *Héra* peut être le sanscrit *sâra*, force, vigueur. Si l'on songe maintenant qu'Iphiklès, — dont le nom signifie sans aucun doute « le glorieux par la force, » « par la vigueur » — n'est qu'une doublure d'Hèraklès, le même dieu sous un autre nom, dont la mythologie harmonistique a fait son frère jumeau, il me semble que le choix est facile entre les deux étymologies possibles. Iphiklès et Hèraklès sont synonymes. Tous deux tirent leur nom du caractère primitif et principal du dieu, c'est-à-dire de sa vigueur, de sa force merveilleuse, et l'on voit que tous deux sont aryens d'origine.

(1) Voy. Creuzer, *Symbolik*, II, p. 213, note 270. Movers, *Phoenizier*, I, 432, 433.

Pourquoi quelque chose d'analogue n'aurait-il pas eu lieu ne Grèce. Aphroditê, la déesse née de l'écume, a un nom dont l'apparence n'est point sémitique, mais grecque. Pourtant, il est historiquement certain que la déesse grecque de l'amour et de la beauté n'est pas devenue celle que nous connaissons sans subir profondément l'influence des idées sémitiques. Sans doute, comme nous le verrons un peu plus loin, il faut que la déesse phénicienne se soit fondue en une seule personnalité avec une ancienne déesse indigène; mais il est extrêmement probable que le nom de cette dernière était différent d'Aphroditê, et que sa naissance de l'écume de la mer était autrement racontée: cette partie du mythe serait exotique. On peut encore remarquer chez les Grecs, à une époque relativement récente, la tendance à donner aux noms des dieux étrangers que l'on importait une forme grecque. Ainsi, l'on a fait Héliogabalos du dieu syrien Elagabal (**'Il gbl**, dieu créateur), ce qui permettait de rappeler au moins par une partie de son nom que ce dieu était un dieu solaire. Cette tendance a dû se manifester bien plus fortement à une époque antérieure, lorsque l'ignorance était plus grande et la langue moins fixée.

Il faut donc, pour faire dans la mythologie grecque la part des éléments indigènes et celle des éléments étrangers, avoir recours à une pierre de touche offrant, avec le secours de la critique historique, plus de sécurité que les noms et leur étymologie.

II

Cette pierre de touche se trouvera dans la comparaison des mythes mêmes entre eux. Naturellement on ne commencera pas par comparer. Il faut premièrement réunir, ordonner, trier tous les mythes appartenant au cycle d'un dieu ou d'un héros donné. On s'efforcera de résoudre dans leurs éléments divers, parfois hétérogènes, les mythes composés,

et de les ramener ainsi à leurs formes les plus simples ; quant aux mythes synonymes, si je puis m'exprimer ainsi, c'est-à-dire à ceux qui ne sont que des variantes d'un même mythe, qui le reproduisent sous des noms divers et avec des nuances dans la pensée, on tâchera de les ramener à l'idée fondamentale qu'ils ont en commun. Ce qu'il faut avant tout savoir, c'est ce que les Grecs, ou tout autre peuple, ont cru au sujet de leurs dieux à l'époque historique, et dans ce but l'on doit déterminer avec exactitude quel est le caractère distinctif de chaque cycle mythique et quel en est le personnage central. La saine méthode à suivre est la méthode critique, dont C. O. Müller a si bien établi les bases qu'il n'y a plus qu'à la perfectionner et à la compléter dans quelques détails. Ce n'est que lorsque ce premier travail sera fait que l'on pourra aller plus loin. Afin de savoir d'où est née la croyance des temps historiques, où plongent les racines des idées régnant alors, il faudra chercher dans la doctrine religieuse des autres peuples anciens les parallèles des mythes et des dieux critiquement étudiés. Mais cette comparaison, tout en révélant l'origine des mythes et les phénomènes de la nature d'où la personnalité des dieux s'est détachée, servira en outre à faire voir ce qui est aryen et ce qui ne l'est pas dans ces mythes et parmi ces dieux. Ce que l'on retrouvera chez les peuples de la famille aryenne sans qu'il soit prouvé, ou qu'il soit probable, qu'eux-mêmes l'aient emprunté à d'autres races, doit, en Grèce aussi, faire partie de l'héritage commun provenant du berceau de la famille ; c'est donc hellénique, c'est ce que, pour la Grèce, nous avons appelé indigène. Si, à côté des traits principaux, il reste dans le mythe ou dans le caractère du personnage central quelque chose qui, sans peut-être se trouver incompatible avec les éléments aryens, n'a cependant pas de parallèles chez les peuples de la même famille, il faut examiner si ces traits non classés encore appartiennent d'une manière caractéristique aux divinités et aux idées religieuses des peuples orientaux avec lesquels les Grecs ont eu de fréquents rapports his-

toriques, c'est-à-dire qu'il faut consulter la mythologie des habitants de l'Asie-Mineure et des Sémites. Il y a beaucoup de choses, sur ce dernier terrain surtout, qui doivent encore être éclaircies ; cependant on connaît déjà avec une assez grande exactitude dans ses traits généraux la différence entre la mythologie des Aryens et celle des Sémites, entre celle de la Grèce et celle de l'Asie-Mineure, et l'on parviendra à la mieux préciser encore en faisant usage d'une méthode critique sévère, et en classant les matériaux avec un soin croissant. En résumé, la critique externe des renseignements historiques et des légendes qui existent au sujet de la migration des mythes est insuffisante pour résoudre le problème qui nous occupe ; il lui faut le concours indispensable d'une comparaison attentive des mythes.

Deux exemples rendront ma pensée plus facile à saisir. Dans le monde des dieux prenons Aphrodité. On a très généralement l'opinion que les Grecs l'ont empruntée aux Sémites, et qu'elle n'est guère qu'une Astarté quelque peu modifiée par l'esprit grec, et embellie par le sens esthétique des Hellènes. Certainement personne ne niera que les mythes et le culte de cette déesse ne soient en grande partie phéniciens et syriens. On a calculé[1] que l'Aphrodité, telle que nous la connaissons, a été importée trois fois en Grèce dans des circonstances diverses. La première fois son culte a été apporté de Chypre, où se trouvaient depuis des temps fort reculés de nombreuses colonies phéniciennes, à l'île de Cythère, près de la côte méridionale du Péloponnèse ; il s'y est quelque peu hellénisé, et s'est répandu de là dans toute l'Hellade. Plus tard, l'Astarté d'Ascalon, acclimatée à Chypre, fut apportée directement de cette île aux Hellènes, sous le nom d'Aphrodité. Enfin, beaucoup plus tard, la déesse syrienne vint directement et sans modifications du continent même asiatique. Un temple lui fut alors consacré, entre autres endroits, au

(1) A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, III, p. 204 et 225. Dans ce troisième volume de son excellent ouvrage, M. Maury présente des considérations fort importantes pour la solution du problème qui nous occupe.

Pirée. De ces trois Aphrodités, les deux dernières n'ont pas à nous occuper ici, en tous cas pas au moins la dernière, dont les Grecs eux-mêmes connaissaient parfaitement la provenance étrangère. Celle de Cythère passait pour une déesse hellénique authentique ; c'est l'Aphrodité qui se trouve déjà dans les poèmes d'Homère. Les Grecs se sont-ils trompés à son sujet? Oui, dans ce sens, qu'étant venue de Chypre, elle n'avait pas pu conserver complètement intact son caractère hellénique. Non, en ce qu'elle n'a pu être entièrement empruntée aux Sémites. La preuve de cette dernière assertion se trouve dans les mythologies aryennes. Dans aucune de celles qui nous sont complètement connues, ne manque une déesse de la beauté, de l'amour et de la fécondité. Les Indiens en ont plusieurs. Les Perses avaient la leur. Elle n'a pas trouvé place dans le système zoroastrien pur ; mais elle vivait toujours dans la vénération populaire, et sous les Achéménides, elle est devenue une des principales Yazatas, sous le nom de Ardvî çûrâ Anâhita ou Anâhata, en se confondant avec une déesse de l'Asie occidentale, probablement de Babylone. Les Slaves avaient leur Lada, les Germains leur Freya ou Frouwa, les Italiotes leur Vénus. Est-il donc possible de supposer que la mythologie des Hellènes n'ait point possédé de divinité semblable, tandis que c'est justement chez eux que l'on s'attendrait avant tout à la trouver, soit à cause de leur caractère bien connu, soit parce que leur branche est restée plus longtemps que toute autre réunie à celle des Italiotes? On peut d'autant moins le supposer que ces autres Vénus aryennes concordent très fort avec Aphrodité par leur apparence et par leurs mythes.

Nous nous en tiendrons surtout à Vénus. Mais Freya aussi présente de très importants points de comparaison. On voit tout de suite qu'elle est une déesse tout à fait de même nature qu'Aphrodité par le fait que, comme celle-ci, elle est née de l'onde[1], et qu'elle ne lui cède en rien pour le caractère sensuel et voluptueux. Mais il y a plus. Son collier *Brisingamen*

(1) Soit que son surnom *Mardoll* signifie « née de la mer » (Lüning) ou

rappelle la célèbre ceinture d'Aphroditè. S'il lui arrive parfois d'aller à la guerre et si alors elle a le droit d'emmener dans sa demeure *Volkvang*, pour en faire ses serviteurs, la moitié des héros tombés dans le combat, les Grecs aussi connaissaient une Aphroditè guerrière. De même que celle-ci pleure son amant mort, Adonis, Freya pleure avec des larmes d'or rouge son époux Odhr[1], qui est parti ; et, quoique Adonis soit sans aucun doute une divinité sémitique, et que Odhr, l'esprit, soit purement germain, quoique en outre ces deux êtres soient totalement différents de signification, il n'en reste pas moins que l'un des traits mystiques distinctifs de la déesse aryenne de l'amour semble avoir été qu'elle pleure un objet perdu de son affection. Mais, malgré tout ce qui invite ici à faire des comparaisons, il ne faut pas oublier que la plus grande circonspection y est fort nécessaire. Ce n'est pas tant parce que nous ne nous fions pas à la source d'où les mythes norses nous sont connus. L'Edda, même la plus ancienne, est fort récente et renferme certainement plusieurs pensées chrétiennes, quoique je ne puisse voir qu'une fort téméraire hypothèse dans l'assertion que toute la mythologie de l'Edda ne serait qu'un ramassis formé de mythes gréco-romains et de légendes bibliques judéo-chrétiennes[2]. Ce qui fait surtout qu'il faut user de prudence, c'est que le mythe de Freya n'est qu'incomplètement connu, ce qui le rend fort obscur. Celui de Vénus nous promet des lumières plus abondantes.

« courant marin » (Simrock), elle se trouve en tout cas dans quelque relation avec la mer. Du reste, cela ressort aussi de ce qu'elle a pour père *Niordh*, un dieu marin, et de ce qu'elle est un des Vanes, lesquels personnifient les eaux célestes en tant que belles.

(1) Je ne saurais dire s'il faut l'identifier avec son protégé Ottar, qu'elle conduit auprès de la *Vala Hyndla*, pour consulter celle-ci sur le compte de ses ancêtres, mais Hyndla le prend pour l'amant de Freya.

(2) Cette hypothèse est du professeur Bugge, de Christiania. Je ne la connais encore que par un article de M. Sweet dans *The Academy* du 29 novembre 1879, p. 396. Le savant norvégien a promis de publier sous peu la démonstration de ses thèses ; il faudra voir. Je n'ai pas encore vu non plus la dissertation du Dr V. Bang, d'après lequel le *Voluspá*, le premier morceau de l'Edda Saemundar est une imitation, parfois une traduction littérale, des prophéties pseudo-sibyllines. Je ne puis pas dire que je me promette énormément de cette dissertation. (Depuis que ceci a été écrit, j'ai lu la brochure de M. Bang ; ses arguments me paraissent bien faibles.)

Adressons-nous donc aux Italiotes, que la philologie et l'archéologie démontrent avoir longtemps vécu réunis aux Grecs, et voyons ce qu'ils enseignaient sur le compte de leur Vénus. Un temps est venu où ils l'ont réunie avec l'Aphrodité grecque et ont fait des deux une seule personne. Mais la Vénus latine primitive peut encore se distinguer avec assez de facilité de ce qu'elle est devenue plus tard. Son nom, qui se rapproche de celui des Vanes norses[1], indique qu'elle est la déesse du charme et de l'amour, de la beauté, de la floraison et du printemps. La Vénus marina pourra être une imitation de la πελάγια, de la πόντια grecque, mais cela n'empêche pas que la Vénus latine, de même que les Vanes, est déesse des eaux purifiantes (du ciel) et, à cause de cela, de la fertilité des jardins. C'est ce que prouve son nom de *Cloacina*, qui primitivement n'avait rien de commun avec les cloaques, si ce n'est que, de même que ce nom des égouts, il est dérivé de *cloare*, *cluare*, purifier. Elle n'est point étrangère non plus aux vendanges, et c'est pour cela qu'on la place en compagnie de Jupiter, qui, en qualité de dieu de la pluie, donc de dieu de la vivifiante humidité céleste, remplissait anciennement chez les Latins les fonctions de dieu du vin. De même, dans les chants orphiques, sous la spéculation plus récente desquels se cachèrent une multitude d'anciens traits mythiques, Aphrodité est appelée compagne de Dionysos, et à Lampsaque elle devient, par Dionysos, mère de Priapos, le lubrique, fertilisant dieu des jardins. Vénus possède comme déesse de la passion les anciennes épithètes de Murcia, celle qui adoucit, et de Libitina. Mais elle était avant tout la déesse fédérale des Latins, celle qui maintenait le peuple entier dans l'union de l'affection, de la même manière que l'Aphrodité πάνδημος, dont on interpréta plus tard le nom d'une tout autre manière[2].

(1) Il vient d'une racine qui signifie « désirer, » « aimer. » Comp. *venustus*, *venustas*, avec le sanscrit *vanu*, gracieux, *vanas*, charme.

(2) Hartung nie à tort (*Relig. der Römer*, II, 232 et suiv.) qu'elle régnât sur l'élément humide et fût déesse des jardins, de même qu'Aphrodité ἐν κήποις. On peut déjà le voir dans Naevius et dans Plaute. Au sujet de Ἀφροδίτη

Naturellement il ne s'agit pas de prétendre que tous ces traits étaient absents de l'image de la déesse sémitique avec laquelle Aphrodité s'est amalgamée. Seule l'idée de faire d'elle la déesse de la concorde nationale pourrait être purement aryenne, ou du moins gréco-italienne, quoiqu'il en apparaisse quelques traces, au moins en Égypte, où chaque ville avait son Hathor, et ici et là dans le monde sémitique. Du reste, la déesse syrienne, aussi bien que la déesse romaine et que celle des anciens Grecs, était déesse de la volupté, de l'amour et de la fécondité, la puissance productive qui se manifestait surtout dans les jardins. Elle n'aurait pas pu être une déesse maritime, si elle n'avait pas auparavant été déesse des eaux célestes. Mais aussi va-t-il sans dire que l'on n'aurait jamais confondu ensemble Astarté et Aphrodité s'il n'y avait point eu de ressemblance entre elles. Tout ce que je veux démontrer, c'est que rien ne porte à voir des emprunts faits aux Sémites dans les attributs que l'ancienne Vénus des Latins et Aphrodité ont en commun, mais qu'il faut les considérer comme un héritage de l'époque gréco-italiote.

Je ne soutiens pas non plus que, lorsque l'on a écarté ce qui rentre dans la catégorie indiquée, tout ce qui reste au mythe et au caractère d'Aphrodité soit nécessairement sémitique ; car il n'est point probable que l'ancienne Vénus italienne reproduise au complet tout ce qui appartenait à la déesse gréco-italienne. On ne peut déterminer ce qui est sémitique dans ce résidu, qu'en comparant celui-ci attentivement avec le culte et les mythes de la déesse syro-phénicienne. Il saute aux yeux qu'il existe maint élément sémitique dans le culte d'Aphrodité. Les rites obscènes que l'on

Βάκχου πάρεδρος et mère de Priape, voy. Preller, *Gr. Myth.*, 3[e] éd., I, 375 et 609. Le surnom de Murcia a la même signification que celui du dieu bienfaisant du feu des Latins, *Mulciber*, et de la même manière Aphrodité a des rapports étroits avec Hephaestos. Πάνδημος a exprimé primitivement le caractère relativement pur de la déesse ; οὐρανία était la sensuelle et voluptueuse **mlkth-hshmym**. Plus tard, une erreur des philosophes, entre autres de Platon, renversa les choses, et l'on prit Ourania pour la déesse pure du ciel, Pandémos pour la *vulgivaga*.

y observait, l'institution de hiérodules des deux sexes (**qdyshym** et **qdyshvth**) et tout ce qui était en rapport avec ces usages, tout cela a certainement été apporté de l'Asie-Mineure dans l'Hellade par des Sémites, en passant par Chypre. A Corinthe, les femmes grecques qui se respectaient ne prenaient pas de part à ce culte, et dans l'Attique, tous les gens sérieux voyaient avec déplaisir celui que l'on avait installé sur le cap Kolias[1].

Il est moins facile que pour le culte de déterminer pour l'image que l'on se faisait de la déesse et pour les mythes, ce qui est dû aux Phéniciens et aux Syriens. Outre ce qui regarde le mythe d'Adonis mentionné plus haut, la première question qui se pose est de savoir si l'Aphrodité guerrière appartient en propre aux Grecs, ou bien si elle est une imitation de l'Istar belliqueuse des Babyloniens, venue par la Phénicie à Chypre, puis à Cythère, où on lui rendait un culte où elle jouait souvent le rôle d'austère déesse de la guerre. Sans vouloir trancher prématurément la question, je me permettrai de rappeler la Freya belliqueuse, d'un côté, et de l'autre, de faire remarquer que, au moins à ma connaissance, on ne peut pas établir avec certitude dans l'Asie-Mineure l'existence d'une Astarté armée. Il en est autrement d'Aphrodité considérée comme déesse des îles et des ports, comme déesse maritime (πόντια, πελάγια, θαλάσσια, εὔπλοια). On la représente d'ordinaire environnée de toutes les figures bizarres qui personnifient les démons de la mer et il y a lieu de soupçonner que c'est là une transformation grecque de la Mylitta ou Omoroka (Umuruq) babylonienne, qui a d'ordinaire une suite composée de toutes sortes de monstres, et qui est, mythologiquement, le ciel nocturne avec la lune, maîtresse des étoiles, des constellations et des nuages, cosmogoniquement, l'Océan primitif d'où l'univers est sorti, rempli avant la création de toutes sortes de monstres. Dans tous les cas, les Grecs eux-mêmes donnaient à cette Aphrodité la signification plus élevée du pouvoir que

(1) Schœmann, *Griech. Alterthümer*, II, 464. Comp. Aristophane, *Nuées*, v. 52.

la déesse de l'amour exerce même sur les indomptables puissances de l'abîme. Le mythe de la naissance d'Aphrodité de l'écume de la mer a aussi tout l'air d'avoir été primitivement, sans idées philosophiques, un mythe grossier touchant la nature et appartenant à l'Asie occidentale. Il est vrai qu'il se trouve dans le Râmâyana un mythe analogue, déjà signalé par A. Maury[1] : c'est la naissance de Sûra, fille de Varuna, de l'écume produite par les Kaçyapas en barattant l'Océan céleste ; — ce mythe se présente encore sous une autre forme. Il est vrai aussi que Freya naît de la mer. Mais dans le mythe grec ordinaire, la naissance de la déesse est en rapport avec l'usurpation du trône d'Ouranos par son fils Kronos, et n'est évidemment pas autre chose que la naissance de la déesse lunaire de l'écume sanglante des nuages qui apparaît lorsque, le soir, le soleil tombe dans l'Océan et que le Dieu du ciel diurne est détrôné par celui du ciel nocturne[2]. Il y a ici très probablement des éléments exotiques, qui concernent surtout Kronos et le rôle qu'il joue. Mais ici encore les Grecs ont fait appel à leur sentiment poétique pour embellir le vieux mythe, et ils ont créé la gracieuse figure d'Anadyomène, sous les pieds de laquelle, dès qu'elle aborde, l'herbe et les fleurs germent et une vie nouvelle apparaît. Enfin, l'animal sacré d'Aphrodité, la colombe, semble emprunté à la déesse sémitique. Le char de Freya est traîné par des chats. La colombe appartient à la déesse d'Ascalon, métropole religieuse de Chypre et à la Sémiramis asiatique ; elle est le symbole de la fécondité. Il est douteux qu'elle se retrouve à Dodone, consacrée à Dioné, que tantôt l'on identifie avec Aphrodité, tantôt l'on considère comme la mère de celle-ci. Mais c'est là un détail qui ne prend quelque importance que parce qu'il n'est pas étranger au caractère général de la déesse[3].

(1) *Hist. des religions de la Grèce*, I, 156 et suiv.

(2) Ouranos détrôné par Kronos est le jour remplacé par la nuit. Le phallus coupé d'Ouranos est le soleil, dans lequel réside la puissance génératrice du ciel. Les nuages empourprés du soir ressemblent à une écume sanglante, au milieu de laquelle la déesse de la lune s'élève.

(3) S'appuyant des colombes de Dodone, E. Curtius déclare même Dioné une déesse phénicienne importée à Dodone. Mais il paraît que ces colombes

Tout ceci ne saurait être plus complètement développé en ce lieu, ni appuyé de preuves. Mon but a été simplement d'indiquer la direction que doivent prendre les recherches et les points principaux dont elles auront à s'occuper. Mais il ressort suffisamment de ce qui a été dit qu'Aphrodité est trop semblable à Freya et à Vénus pour pouvoir être une déesse uniquement sémitique, adoptée simplement par les Grecs. Même, les éléments spécifiquement sémitiques qui se trouvent dans sa mythologie ont peu d'importance en comparaison de ceux qui sont antiques et indigènes. Les différences concernent surtout la forme et le culte. Il est vrai que l'idée fondamentale de la déesse de l'amour et de la beauté est la même chez les Aryens et chez les Sémites, et j'ose ajouter chez les Égyptiens, et qu'il y a à peine un trait qui appartienne exclusivement à l'une des familles religieuses. Cela conduit à l'hypothèse — qui, me semble-t-il, rend le mieux compte de tous les phénomènes — que toutes ces déesses, Hathor, Istar, Ashtarôt-Ashéra, Aphrodité, Vénus, Freya et les autres déesses aryennes de la beauté et de l'amour, sont nées d'une très antique divinité féminine, adorée en commun par les Aryens, les Sémites et les Chamites lorsqu'ils ne s'étaient pas encore séparés ; l'idée de cette déesse se serait développée d'une manière indépendante dans chaque famille, même dans chaque peuple ; mais elle aurait conservé partout les traits primordiaux qui la caractérisaient, la beauté et l'amour, la sensualité et la volupté. La différence qui existe entre cette conception et celle d'E. Curtius saute aux yeux. Il faut surtout se garder de chercher ici des traces de panthéisme ou d'abstraction pure. Il y a bien une certaine philosophie, extrême-

doivent l'existence à une erreur d'Hérodote et d'Aristote. Voy. Schoemann *Gr. Alterth.*, II, 291 et suiv. Il n'a certainement pas existé à Dodone à l'époque historique des colombes servant aux oracles. On se contentait d'y interpréter le vol des oiseaux, surtout des corneilles (Κορακομάντεις), Maury, *Hist.*, etc., I, 196. L'erreur aurait consisté en ce que l'on aurait confondu les πέλειαι, les vieilles prophétesses, avec des πέλειαι, πελειάδες, des colombes (?). Comp. la dissertation de H. F. Perthes, *Die Peleiaden zu Dodona*. Moers 1869. Roscher, *Studien*, II, *Juno und Hera*, p. 24 et suiv. considère Διώνη-Διαία, employé pour désigner Aphrodité, comme un nom métronymique. Strabon, VII, p. 325 dit en tout autant de termes que les prêtresses appartenaient à Dioné.

ment rudimentaire, qui se cache sous les traits de cette déesse; c'est la pensée que les eaux (célestes) sont l'origine de tout ce qui vit. Toutefois cette pensée a immédiatement pris une forme concrète; elle s'est personnifiée dans un être qui s'incarne dans une multitude d'objets ou de phénomènes naturels.

Mon second exemple sera pris dans le monde des héros, et je choisis exprès le plus grand de tous, Hèraklès, parce que l'école de Creuzer l'a considéré comme un dieu tout à fait exotique, purement et simplement adopté par les Grecs, et que cette assertion se répète souvent encore. Les mythologues de l'école classique moderne rejettent unanimement cette manière de voir, mais ils négligent généralement de la vérifier.

Ce sera ici de nouveau la comparaison avec les mythologies apparentées qui fournira la preuve cherchée. Malheureusement la mythologie qui, de toutes, est la plus proche parente de celle des Grecs, la mythologie italienne, ne peut pas nous rendre de grands services. Avec M. Bréal, je suis convaincu que les Latins ont eu un dieu à eux, semblable à Hèraklès, et que le célèbre mythe de la lutte d'Hercule et de Cacus est un débris de son cycle original. Mais ils ont si promptement confondu ce dieu avec Hèraklès, quand celui-ci leur a été apporté, puis, à cause de la similitude des noms, le nouvel Hèraklès avec un de leurs dieux, nommé Hercules, mais d'une signification toute différente, qu'il devient extrêmement difficile de trier ce qui fait partie de l'héritage de leurs propres ancêtres et ce qu'ils ont emprunté dans le cours des siècles. On ne peut donc tirer de preuves solides du mythe d'Hercule[1].

(1) Bréal, *Le mythe d'Hercule et Cacus*, travail qui se trouve dans les *Mélanges de mythol. et de linguistique*, Paris, 1878. L'antiquité de ce mythe est aussi admise par Schwegler, *Röm. Gesch.*, I, 364 et suiv., 371 et suiv., et par Preller, *Röm. Myth.*, 647 et suiv. Comp. Hartung, *Relig. der Römer*, II, 25. Preuner, *Hestia-Vesta*, 391, se prononce dans le sens inverse; mais les motifs qu'il allègue ne sont pas concluants. Il reconnaît cependant que le nom d'Hercules, quoiqu'il le prenne avec d'autres savants pour une corruption d'Hèraklès (comp. cependant la forme samnite *Hereklus*) ne peut pas être allégué contre l'antiquité du mythe, parce qu'il peut avoir remplacé le

Mais les autres peuples aryens nous fournissent sans peine des parallèles pour Hérakles. Il s'en trouve plusieurs chez les Indous; je ne citerai dans le nombre qu'Indra et Kríchna. Les Eraniens ont Thraetaona, le Trita ou Traitana védique; les Germains ont Donar-Thôr. Ce sont tous des dieux du tonnerre bienfaisants, lesquels parfois s'incorporent dans le soleil, de même qu'Hérakles; l'œuvre principale de tous consiste à combattre, à tuer, du moins à empêcher de nuire, le grand dragon céleste, Vrítra, Azhidahâka, Jörmungandr le serpent de Midhgardh, qui sont les parallèles de l'Hydre de Lerne, d'Acheloos et d'autres représentants des nuages combattus par Hérakles et par d'autres héros grecs[1]. Soit Hérakles, soit Thôr combattent encore d'autres monstres et des géants. Je signalerai deux parallèles qui n'ont pas encore été remarqués. Le géant Antaeos, fils du dieu des eaux (célestes) Poseidôn et de la terre, — personnification ou auteur des brouillards humides, qu'Hérakles ne peut tuer qu'à la condition de le soulever dans ses bras vigoureux pour le séparer de la terre sa mère qui renouvelle ses forces chaque fois qu'il la touche, — Antaeos rappelle Hrungnir, l'amasseur, et son compagnon Möckurkalfi, le veau-brouillard, que Thôr ne peut pas tuer tant qu'il se tient sur la terre et auquel pour cela Thiâlfi, le serviteur de Thôr, donne le perfide conseil de mettre son bouclier sous ses pieds. Quoique le mythe d'Antaeos se soit localisé en Libye, il est tout à fait grec. Je n'oserais pas affirmer que les explications que les mythologues donnent ordinairement des deux mythes soient conformes à la manière dont les Grecs et les Normands ont fini par les comprendre eux-mêmes; mais certainement elles n'en atteignent pas la signification primitive[2].

nom que le personnage principal y portait primitivement. Si le nom de Hercules est un ancien nom latin, il n'a naturellement rien de commun avec celui d'Heraklès, dont, en cas de dépendance, l'h se serait changée en *c*.

(1) L'Hydre proprement dite paraît s'être changée en nain dans la mythologie norse; ce nain prend la forme d'une loutre (*otur* = ὕδρα), et ce n'est pas Thôr, mais Loki par qui il est tué; Sigurdharkv., Fafnisb., 6, II Skaldskaparm. dans l'Edda Snorri Sturl. éd. de Jonsson, 41.

(2) J'ai quelque idée qu'il y a une filiation entre le nom d'Antaeos et ἄντα =

On trouve aussi dans les mythes de Thôr des vestiges de la lutte d'Hèraklès contre les Amazones. Pour entreprendre cette aventure, le héros grec s'embarque, et il se trouve ainsi que ses compagnons dans un très grand danger au moment où les Amazones viennent toutes ensemble attaquer subitement son vaisseau; naturellement il les vainc. De même Thôr raconte qu'il a soumis les fiancées des Berserker, et lorsque Harbard (Odhin) lui fait l'observation qu'il n'est pas glorieux de tuer des femmes, il réplique que c'étaient à peinedes femmes, mais plutôt des louves, qu'elles avaient été sur le point de détruire son vaisseau et qu'elles avaient repoussé Thiâlfi. Hèraklès et Thôr combattent donc tous deux des femmes (célestes) belliqueuses, les eaux débordantes[1].

Le héros grec et ses parallèles aryens ne se ressemblent pas seulement par les ennemis qu'ils ont à combattre. Leur qualité distinctive est aussi à tous la même; c'est la force, la vigueur, le courage héroïque. Personne ne saurait égaler la virile force dont est doué Indra (*indram kas virià paras*, *RV.*, I, 80, 15); il est celui qui possède une force centuple (*çatakratu*). Thraetaona a pour épithète *takhma*, le fort, et il appartient à la maison, à la famille des forts ou des héros (*puthrô viçô çûraydo*, Ysht. 5, 61; 19, 36). L'habitation de Thôr est appelée « l'habitation de la force », *Thrûdhheimr*, sa fille se nomme *Thrûdh*, lui-même est *thrûdhugr Ass*, l'Ase fort (Hamarsh. 17), *thrûdhvaldr godha*, le plus fort des dieux (Harbardsl. 9), son marteau se nomme *thrûdhhamar* (Oegisdr. 57) et ses fils, l'un *Magni*, le fort, l'autre *Modhi*, le courageux. De même, le principal attribut d'Hèraklès est l'incomparable bravoure unie à la suprême force; c'est ce qu'expriment tous les récits de ses travaux, toutes ses images, et les noms d'un grand nombre de ceux qui lui sont parents. Les noms d'Alkaeos, un de ses ancêtres, d'Alkmènè, sa mère, d'Iphiklès, son double et frère jumeau, même probablement

ἴφιμα. Si c'est le cas, il est, ou bien le dieu du vent qui amasse les brouillards, ou bien le brouillard lui-même, considéré comme l'haleine visible d'un dieu, de même que Hrungnir est celui qui amoncelle le brouillard.

(1) Harbardsliôdh, 37 et suiv.

son nom à lui aussi, renferment tous l'idée de force et de vigueur. Ensuite, la plupart de ces dieux aryens[1] ont une arme miraculeuse à eux, qui symbolise les effets écrasants de la foudre. Indra a son *vajra* à mille pointes, Thôr son marteau merveilleux *Miölnir*, qui revient de lui-même à sa main, Vishnu et Héraklès ont leurs massues. En outre, Indra et Héraklès sont tous deux des archers inimitables; dans le cas de Thôr, cette qualité a passé à son beau-fils Ullr, de même qu'Indra est accompagné des Maruts, dont les armes principales sont des flèches et des javelots[2].

Les trois principaux de ces dieux, surtout Thôr et Héraklès, ont encore plusieurs traits en commun. Comme ce sont des dieux qui délivrent l'humidité céleste fructifiante et les vivifiants rayons du soleil des entraves au moyen desquelles des puissances ennemies s'efforcent de les retenir, il est tout à fait conforme à leur nature que tous étendent leur protection à la vie sédentaire des hommes et encouragent l'agriculture. De même aussi que le fidèle Iolaos est constamment l'auxiliaire de son oncle, Thôr a son serviteur Thiâlfi, et Indra est suivi de nombreuses troupes de Maruts qui combattent à ses côtés. J'ai l'idée — mais c'est un point à examiner encore, surtout en ce qui concerne Thiâlfi — que tous ces serviteurs personnifient également l'éclair. Tous les trois dieux sont des buveurs insatiables, ce dont témoignent de nombreux récits; le Germain et le Grec sont des mangeurs non moins insatiables. Aux noces qui se célèbrent chez Thrym, Thôr, s'étant déguisé pour passer pour Freya, se trahit presque en dévorant un bœuf tout entier, huit saumons et tous les hors-d'œuvre; il est vrai qu'il ne vient à bout de cette monstrueuse victuaille qu'en l'arrosant de trois seaux d'hydromel (Hamarsh. 24). Quant à la luxure d'Héraklès, qui sait aussi peu se modérer dans les joies de l'amour que dans le manger et le boire, on en trouve quelques vestiges chez Indra et des

(1) On ne sait rien des armes de Thraetaona.
(2) Muir, *Sanskrit Texts*, I, 87 et 151. L'on trouvera dans Mannhardt, *Germanische Mythen*, 1-242, une comparaison étendue et généralement exacte du mythe de Thôr avec celui d'Indra.

symptômes très évidents surtout chez Krishna, dans lequel les Grecs ont pensé reconnaître leur Héraklès; mais l'Edda n'attribue rien ou presque rien de semblable à Thôr: cependant celui-ci consacre le mariage, qui ne peut pas être contracté sans lui[1]. Il ne faut pas oublier non plus que plusieurs attributs de Thôr se sont perdus — par exemple son caractère belliqueux, et probablement aussi sa luxure — parce qu'ils étaient déjà développés dans la personne d'Odhin. Enfin les accès de démence auxquels Héraklès est sujet ont leur analogue, toutes différences réservées, dans la « fureur d'Ase » (Asamôdhr) de Thôr, si redoutée des géants et des puissances ennemies.

Maintenant, pour retrouver, aussi pur de mélange que possible, l'Héraklès aryen primitif, l'Héraklès vraiment grec, il nous faut le chercher dans les contrées qui sont restées le plus fermées à l'influence de l'étranger, par exemple l'Étolie, la Thessalie, la Messénie, l'Arcadie. Je n'ai pas pu découvrir de détails sémitiques dans les récits touchant notre héros qui appartiennent à ces cantons. C'est là que se trouve le théâtre de l'action dans le mythe qui raconte son duel avec le grand dévastateur Achelôos, localisé dans le torrent impétueux de la contrée, mais qui, sous ses différentes formes de taureau, d'homme à la tête de taureau du muffle de laquelle s'épanchent les torrents, de serpent aux replis nombreux, est évidemment le pouvoir hostile personnifié dans le nuage, qui retient la pluie bienfaisante, et ainsi la corne d'abondance, la corne d'Amaltheia. En outre, il prétend à la possession de Dêianeira, la fille du roi Oeneus. Mais Héraklès le vainc, lui brise la corne et le force à rendre la corne d'Amaltheia, après quoi, en récompense de sa bravoure, il obtient lui-même Dêianeira pour femme. Alors commence une vie d'abondance et de festins et Dêianeira devient mère de Hyllos. A plusieurs reprises son époux est obligé de la protéger contre des Centaures amoureux d'elle,

(1) Voyez, pour plus de détails, Mannhardt, 129 et suiv.

Eurytion et Nessos, et elle reçoit de ce dernier une goutte de son sang empoisonné par la flèche d'Hêraklês, que le Centaure lui dit devoir agir comme un philtre d'amour si son époux lui devient infidèle, et qu'elle serre dans un vase de métal.

Ce mythe est transparent. Oeneus, le dieu du vin, alternant tantôt avec Dionysos, tantôt avec Zeus lui-même, est le dieu du ciel, possesseur et dispensateur de l'humidité et de la lumière vivifiantes du ciel. Dêianeira, la brûleuse d'hommes (non pas « hostile aux hommes ») est cette source céleste de lumière, probablement en même temps la personnification féminine d'une divinité solaire. Elle est délivrée par le dieu tonnerre des persécutions du démon de l'hiver qui voulait la faire disparaître, qui agite ses anneaux dans le ciel comme un serpent, et de la bouche duquel s'échappent sans doute des torrents, mais qui retient les bienfaisantes pluies d'été et veut se rendre maître lui-même de la source de toute lumière et de toute chaleur. Le dieu du tonnerre la défend contre les rapides coursiers célestes, les nuages, qui veulent l'enlever [1]. Je n'essaierai pas d'expliquer le philtre perfide. Mais la mort

(1) Les Centaures ne sont, ni des dieux de fleuves, comme le veut Roscher, et comme Plew, *Neue Jahrb. für Philologie*, 1873, p. 199, le nie avec raison, ni, selon l'explication de ce dernier, des démons phantastiques du mont Oeta. Si l'on est curieux d'explications absurdes de leur nom, on n'a qu'à consulter Welcker, *Kleine Schriften*, III, 17. Kuhn les a rapprochés des Gandharvas indous, *Zeitschrift für vergl. Sprachforschung* I, 513 et suiv. Les lois phonétiques s'y opposent, ainsi que l'a montré, entre autres, Fick, *Die Spracheinheit der Indogermanen*. Quoique αυρο et arva soient identiques, κεντ et *gandh* ne le sont pas. Si donc les deux mots sont primitivement les mêmes, il faut qu'une étymologie populaire ait causé l'irrégularité de la dérivation. Ce qui est certain, c'est que, mythiquement, les chevaux célestes indous et grecs sont des représentations tout à fait parallèles. Ce sont les nuages pluvieux (on les nomme pour cela *garbha*, ce qui signifie en même temps « matrice » et « nuage chargé de pluie ») dans lesquels se cache la foudre ; ils désignent, en Grèce le vin de Dionysos, en Inde le soma d'Indra, et sont toujours à la poursuite des belles femmes célestes, qui personnifient et les eaux et les rayons lumineux du ciel, et dont Dêianeira est certainement une représentante spéciale. — Eurytiôn, non pas de ῥέω, couler, mais plutôt, comme Plew le propose, de ἐρύω, est peut-être pour Erytiôn, celui qui bande l'arc. — Nessos, non pas *nada* (ou plutôt *nadî*, féminin), torrent, comme le dit Preller, *Gr. Myth.*, 3e éd., II, 246, note 1, mais *nada*, le mugisseur, le hennisseur, qui se dit ordinairement du taureau, mais aussi des chevaux d'Indra : *RV.* X, 103, 4 *nadáyor vivratayoh çūra indrah*. Naturellement c'est le bruit du tonnerre qui est désigné par là.

du dieu du tonnerre causée par le sang empoisonné du Centaure, le manteau de celui-ci, le froid manteau de nuages finissant par tuer le dieu, après quoi la déesse de la lumière et de la chaleur meurt à son tour, tout cela, c'est la description mythique de la fin de l'été.

Entre ce tragique dénouement et le combat avec Nessos est intercalé un épisode, qui doit motiver la jalousie de Déianeira, et qui, naturellement, a commencé par être un mythe indépendant ; il était surtout localisé à Œchalie, dans la partie occidentale du Péloponnèse. C'est le combat pour la possession d'Iolé (Ϝιόλη), celle qui est couleur de violette, fille du célèbre archer Eurytos (ou Erytos?) dont l'arc passe ensuite à Odysseus, de même que celui d'Hêraklès à Philoktêtês. Eurytos est un dieu du tonnerre qui rivalise avec Hêraklès ; ses quatre fils, Iphitos (Ϝιφίτος), Klytios, Toxeus ou Toxos et Dêiôn (ΔηϊϜων) représentent la force et le bruit du tonnerre, la rapidité et la lueur de l'éclair. Tout dans ce mythe aussi est purement aryen et grec.

Le mythe de l'apothéose d'Hêraklès et de son mariage avec Hébé est également sans mélange d'éléments exotiques. Il va sans dire que ce mariage, une fois introduit dans le cycle composite des mythes du héros, est représenté comme étant la récompense de sa vertu et de sa persévérance. Primitivement c'était une pensée mythique fort simple, la même qui est exprimée par le mariage avec Déianeira. Seulement l'épouse est ici une déesse, parce que le héros est lui-même encore un dieu, ce qui s'intervertit dans la biographie mythique, laquelle dit : « Il est enfin devenu dieu. » Hébé, dont le nom signifie jeunesse et floraison, est la représentation personnifiée du breuvage d'immortalité qu'elle présente aux dieux, c'est-à-dire de la source universelle de vie. On l'adorait à Phlios et à Sicyone, où elle portait les noms de Dia et de Ganymêda, comme un Bacchus féminin, une Libéra, une déesse de la vie et de la joie. Déianeira, la fille d'Oeneus ou de Dionysos, est son double humain. Les enfants du couple céleste, que l'on a fini par envisager allégoriquement comme

représentant l'union de la force et de la beauté, sont Alexiarès et Anikêtos, qui rappellent tout de suite Magni et Môdhi.

Dans toute cette série de mythes, il ne se trouve rien qui force à admettre une influence sémitique. Le seul point qui pourrait suggérer quelque doute, c'est lorsque Hêraklês se brûle lui-même sur le mont Oeta, car cette légende justement était très répandue dans l'Asie occidentale[1].

Il semble que l'idée du mythe grec antique, a pu être la disparition du dieu du tonnerre estival, ἐξ ἀνθρώπων ἠφανίσθη, le romain *non comparuit*. Mais l'épisode tout entier peut se supprimer sans laisser de lacune dans l'enchaînement du récit mythique.

Il en est autrement des cycles de Thêbes et de l'Argolide. Les éléments purement grecs n'y font pas défaut; ils sont même plus abondants que les autres. Le cycle Thébain s'occupe surtout de la naissance[2] et de la jeunesse du héros et ne se prolonge que jusqu'au terrible épisode du meurtre de ses propres enfants qu'il perpètre dans un accès de démence, sur quoi il va consulter l'oracle de Delphes, sur les moyens d'expier le sang dont il est souillé, et est condamné à se mettre au service du roi de Mycènes, Eurystheus, et d'accomplir à son ordre les plus pénibles travaux. Le cycle argolien, raconte là-dessus tous ces travaux, d'ordinaire ramenés au nombre de douze, sur quoi suivent la mort et la glorification,

(1) Comp. Preller, *Gr. Myth.*, 3e éd., II, 166 et suiv. Il rappelle l'existence de monnaies de Tarse, représentant Héraclès sur un bûcher et, au-dessus, un aigle qui s'envole. La fête du dieu qui meurt pour renaître, se célébrait tous les ans à Tarse ainsi qu'à Hiérapolis et à Philadelphie en Lydie, et même à Tyr, s'il faut en croire les *Recognitiones clementinae*.

(2) Le mythe de la naissance a dû être possédé dès les temps les plus reculés par les deux localités. Si Mycènes a Elektryôn, Thêbes a la porte electrienne et Elektra, la sœur de Kadmos; à Amphitryon, le Perside de l'Argolide, répond Amphiôn, le fondateur de ville thébaine. Ces deux noms ont probablement la même signification. D'ordinaire on fait dériver Amphitryôn de ἀμφί avec le sens simplement emphatique, et de τρύω, lasser, ce qui donne peu de sens. Je considère Ἀμφιτρύων comme un composé de même espèce qu'Ἠλεκτρύων. Ce dernier vient de ἠλέκτωρ, le rayonnant de même Ἀμφιτρύων viendrait de ἀμφίτωρ (ἴτωρ formé de ἰ, comme ἴτυς de ἰ), le même que Ἀμφίων; je considère ces deux noms comme désignant le dieu du ciel et du soleil.

dont nous avons déjà parlé. Quoique souvent encore on le prétende, il n'est point vrai que l'Hêraklès thébain soit identique au Melqart phénicien. Un grand nombre de traits du mythe thébain a des parallèles multiples dans les récits héroïques et les mythes de divers peuples aryens; par exemple Hêraklès au berceau tuant les serpents, son éducation confiée aux meilleurs maîtres, son séjour parmi les bergers, ses amours avec les cinquante filles de Thespios, son appétit formidable, sa lutte contre Kyknos, le cygne, la blanche nuée d'orage. C'est surtout avec la légende de Krishna que les points de contact sont fréquents; mais notre héros thébain n'est point non plus sans ressemblance avec Thôr le glouton et l'impétueux. Les récits argoliens sont même en grande partie aryens et vraisemblablement grecs. Les travaux qui y sont énumérés les uns après les autres sont une collection, rangée dans un certain ordre, de variantes d'un même mythe, ou, si l'on veut, des descriptions mythiques d'un même phénomène naturel. Il pourrait s'élever des doutes au sujet du combat avec le lion, parce que, tandis que l'Hercule sémitique est un tueur de lions, les anciens Aryens ne connaissaient pas cet animal. Mais quand on voit que les Indous aussi ont admis le lion dans leur mythologie, et que l'homme-lion (nrisinha) est un des avâtars de Vishnu et constitue un parallèle d'Hêraklès avec la peau de lion, on n'a plus de motifs de supposer que les Hellènes à leur tour n'aient pas pu, sans le secours des Sémites, mettre la plus forte des bêtes féroces, dès qu'ils la connurent, en présence du plus fort de leurs dieux et de leurs héros. Il est impossible d'exposer tout cela ici en détail.

Où se trouvent les éléments sémitiques dans ce qui vient de nous passer sous les yeux? Les mythologues de l'école classique n'ont-ils pas raison de refuser d'en admettre l'existence, et les résultats obtenus par la mythologie comparée ne viennent-ils pas confirmer leur opinion de la manière la plus éclatante? Nous ne parlons pas, cela va sans dire, des nombreux Hêraklès étrangers que les Grecs eux-mêmes n'ont

jamais confondus avec le leur, de l'Héraklès lydien — assyrien, disent quelques-uns, probablement à tort — des Héraklès phénicien, égyptien, indou. Les Grecs avaient l'habitude d'identifier les dieux des autres peuples avec les leurs, ce qui leur a fait commettre plus d'une erreur, quoique fréquemment aussi ils aient été guidés par un instinct assez juste. Cette habitude devait les porter à retrouver leur Héraklès dans maint dieu du tonnerre et dans maint héros solaire engagé dans des combats. Mais on reconnait facilement ces étrangers lorsqu'il leur est arrivé de pénétrer dans la doctrine religieuse des Grecs et d'exercer quelque influence sur le culte du héros grec. C'est le cas, par exemple, pour les expéditions commerciales du Melqart phénicien vers l'Occident, qui se sont aisément placées dans le mythe du voyage d'Héraklès à la cour de Géryon. C'est encore le cas pour certains rites du culte qui lui était rendu, par exemple encore, à Kos et en Laconie[1]. Ce qu'il importe toutefois de savoir, c'est s'il se trouve des éléments sémitiques dans les mythes antiques, admis comme appartenant en propre aux Hellènes.

Presque tout ce qui peut être rangé dans la catégorie sémitique concerne, ou bien des épisodes secondaires, comme le meurtre de Linos, qui appartient au cycle d'Adonis, celui des propres enfants d'Héraklès, qui semble du moins se rapporter à des rites sémitiques ; ou bien la forme seulement des récits, ce qui est le cas pour le nombre de douze attribué aux travaux accomplis au service d'Eurystheus. Ici l'on se sent fortement tenté de voir une imitation de l'épopée babylonienne, dans laquelle les douze travaux ou aventures du héros solaire répondent aux douze signes du zodiaque ou aux douze mois de l'année. Il ne faut pas, avec Preller, essayer d'expliquer ce nombre de douze des travaux d'Héraklès comme résultant d'un besoin d'ordre dans la formation du mythe. Ce nombre ne peut pas être grec d'origine. Les douze tra-

(1) Preller, *loco citato* note 3, dérive le nom des Ἠλακάτεια célébrés à Lacédémone de ἠλακάτη, la quenouille, et voit là avec raison une allusion à Heraklès filant aux pieds d'Omphale.

vaux ne sont dans aucune dépendance directe des douze dieux ; la seule chose commune est que dans les deux cas le nombre de douze est le produit d'un même sol, non grec. Ce qu'il s'agit de savoir, c'est seulement si ce nombre avait déjà pénétré dans le mythe primitif, de sorte que l'on y eût déjà fait pour les condenser en une douzaine exacte un choix parmi les innombrables légendes qui existaient, ou bien si le nombre a été postérieurement introduit dans le mythe. Ceci est l'avis de plusieurs savants[1], mais ce n'est pas encore prouvé. En effet, si ce n'est que vers la 33e olympiade que l'on trouve la mention des douze travaux du héros, cela n'empêche pas qu'ils n'aient pu faire partie d'une doctrine sacerdotale plus ancienne, conservée à Mycènes ou à Tirynthe.

La haine de Héra est plus importante. Elle joue en effet un grand rôle, aussi bien dans la légende thébaine, dans laquelle cette déesse envoie les deux serpents pour tuer Héraklès, que dans la légende argolienne, dans laquelle Héra fait exprès naître Eurystheus avant terme et ne cesse de persécuter et de tourmenter le héros. Les Grecs expliquent cette haine par la jalousie de l'épouse offensée, qui se venge de l'infidélité de son époux sur le fruit des amours illégitimes de celui-ci. Mais tout cela est de date récente, en tout cas pas antérieure à la réunion des deux mythes parallèles d'Amphitryon-Alkméné-Iphiklès et de Zeus-Héra-Héraklès. Amphitryon et Alkméné sont, sous d'autres noms, Zeus et Héra. Primitivement Héraklès avait Héra pour mère, puisque dans certains récits Héra l'allaite et que plus tard elle lui donne pour femme dans l'Olympe sa fille bien-aimée Hébé. Lorsque les deux mythes se fondirent en un seul, Iphiklès resta fils d'Amphitryon et d'Alkméné, mais son *alter ego* Héraklès devint son demi-frère jumeau, ayant pour père Zeus, lequel cependant, pour l'engendrer, avait pris la figure du père terrestre. C'est alors seulement qu'exista le motif que les Grecs

(1) Welcker, *Griech. Götterl.*, II, 753, *Kleine Schriften*, I, 83-85, Hartung, *Rel. der Griechen*, IV, 195. Preller, *Griech. Myth.*, 3e éd., II, 187 ; cet auteur dit : « Ce nombre de douze a été très arbitrairement admis dans des formes postérieures du récit. » Buttmann, *Mythologus*, I, 258, est d'une autre opinion.

ont assigné à la haine de Héra. Ce motif ne peut pas être le vrai. La haine de la déesse semble un emprunt fait aux Sémites. Dans l'épopée babylonienne, dont les grands traits sont suffisamment connus, quoique maint détail ait sans doute encore à être expliqué, la puissante déesse céleste Istar persécute avec acharnement, envoyant même des monstres pour le détruire, le héros de l'épopée, dont le nom est écrit au moyen d'idéogrammes que l'on lit ordinairement Gisdhubar ou Dhubar, mais qui peut bien avoir été Nimrod (Namrutu). Dans les brûlantes plaines de Babylonie le dieu du feu-soleil, dont les ardeurs calcinent le sol, est toujours en lutte avec la déesse-mère de la fécondité. Un mythe semblable ne pouvait pas prendre naissance en Grèce.

Mais cela même ne constituerait qu'un détail secondaire, s'il n'y avait pas un autre trait que l'on ne peut pas séparer de celui qui vient de nous occuper, et qui exerce son influence sur le mythe d'Hêraklês dans son ensemble, en y imprimant un cachet tout particulier. Cette haine de Héra, pour laquelle je ne trouve pas de parallèles suffisants dans la mythologie aryenne, mais bien dans celle des Sémites, a pour conséquence que le courageux et noble héros de sang divin, après avoir été persécuté dès sa naissance, est enfin obligé d'obéir avec l'obéissance illimitée d'un esclave à l'indigne Eurystheus, qui est son roi par le droit de primogéniture, mais qui n'a pour parents que de simples mortels. Cette conception est en réalité avant tout celle de la légende argolienne; mais elle n'est pas étrangère non plus à celle de Thèbes. Dans la première, elle est motivée par la haine de Héra, qui fait prêter serment à Zeus que le premier né de la famille des Persides sera roi, le puîné esclave, puis hâte la naissance d'Eurystheus et retarde celle d'Hêraklês. Il n'y a pas trace ici de la pensée de l'expiation d'une faute, et Iphiklês, dont le récit ne dit point de mal, est aussi bien qu'Hêraklês assujetti comme esclave au lâche roi de Mycènes. Dans le mythe thébain, l'esclavage est une expiation imposée par l'oracle de Delphes au rude héros pour le meurtre de ses enfants. Cette pensée

doit être postérieure à celle qui a présidé à la formation du mythe argolien, et l'on y reconnaît l'influence de Delphes et de la Crète. Quoi qu'il en soit, cet esclavage du héros est entièrement absent de ceux des autres récits qui sont purement grecs. Hèraklès est ce que les noms de ses fils, et ses propres surnoms indiquent, celui qui aide, qui sauve, qui protège contre le mal, qui subjugue les monstres et les démons; il est l'auxiliaire bienfaisant; mais tout cela, il l'est librement, lors même que son désintéressement n'est pas parfait, puisque ses hauts faits ont souvent pour motif le désir de conquérir la main de quelque beauté.

La servitude d'Hèraklès est-elle une conception grecque, aryenne? Je ne le crois pas. On a signalé comme parallèle Perseus, Bellérophôn, Siegfried et même Apollon chez Admétos. Mais ces cas ne sont pas tous les mêmes. Pour ne rien dire d'Apollon, dont la servitude a un caractère différent et dont, en outre, les mythes ne sont pas sans mélange d'éléments sémitiques, remarquons que Perseus ne se trouve pas avec Polydektès dans les mêmes relations qu'Hèraklès avec Eurystheus. C'est même de son propre bon vouloir que Perseus promet au roi la tête de Médusa en guise de présent de noces. Le Siegfried de l'épopée allemande des Nibelungen se fait bien passer, afin d'obtenir la main de Chriemhild, pour le serviteur de Gunther, et Brunhild le prend pour tel; mais tout ce qu'il fait, il le fait parce qu'il le veut et par amitié; il est aussi indépendant et puissant dans sa royauté que son beau-frère. Il n'est pas même question de servitude dans la légende de Sigurdh renfermée dans la plus ancienne Edda, et ce n'est pas un effet du caractère fragmentaire des chants consacrés à Sigurdh qui s'y trouvent, c'est la conséquence logique du point de vue qui domine dans ces chants. Parmi les parallèles indiqués tout à l'heure, il n'y a que Bellérophôn qui soit véritablement amené au roi de Lycie et qui accomplisse ses hauts faits pour obéir aux ordres qui lui sont donnés. Mais son mythe appartient avec ceux de Perseus et d'Hèraklès au cycle argien, avec celui de Perseus au cycle

lycien, et il a subi par conséquent les mêmes influences que celui d'Héraklès. Si les conceptions sémitiques ont pénétré dans ce dernier, il faut s'attendre à retrouver des traces de cette influence dans les mythes de héros analogues appartenant aux mêmes contrées.

Il se trouve maintenant que l'idée de la servitude sert à caractériser d'une manière tout à fait positive le dieu et héros solaire combattant des Sémites. Le nom de Sandan, l'Hercule de l'Asie-Mineure ou de la Lydie, s'explique le plus naturellement avec la signification de « serviteur[1], » et il est vraiment un serviteur. Le nom du dieu solaire lui-même que tous les Sémites possèdent en commun, Samas, Shémesh, ne signifie pas autre chose[2]. Cette divinité était donc aux yeux des Sémites le serviteur du dieu ou de la déesse céleste suprême, de même que Ninib est toujours appelé le guerrier de Bel et que Marduk et Ramanu *(Im, Ni)* sont aussi des divinités assujetties à un pouvoir plus élevé. L'idée aussi d'un dieu souffrant, puis mourant pour renaître, idée rapprochée de celle d'un dieu abaissé et asservi, cette idée est sémitique. Il me semble donc qu'elle est venue du dehors s'introduire dans le mythe d'Héraklès et s'appliquer à ce héros. Elle constitue un élément exotique du mythe grec. Mais ce n'est pas peu dire, car c'est justement cette idée qui a permis au mythe d'Héraklès de prendre chez les Grecs un si grand développement, essentiellement moral. Au début Héraklès a été

(1) Sandan ou Sandes est le dieu de la guerre et de la chasse, le tueur de lions, probablement apporté de Cilicie et de Cappadoce en Lydie. Ahrens, *Orient und Occident*, II, 1 et suiv. a essayé de démontrer que son nom est aryen; mais au jugement des spécialistes, il n'a pas réussi. La déesse à laquelle il obéit est fille de Jardanus, dieu-fleuve tout à fait sémitique. Elle se nomme Omphale, ce qu'il ne faut pas interpréter avec Movers (*Religion der Phœnizier* p. 493) comme étant **'mhpl**, *gross. Nabel*, mais comme étant **'m-plh**, *mater ingens*; c'est la Magna Mater que les Romains ont empruntée à l'Asie Mineure. Sandan aussi doit donc être sémitique; son nom est Çamdan (**çmda** de **çmd**, servir; et ce dieu se retrouve en effet, sous le nom de Çimdan dans l'Himyar de l'Arabie méridionale. On s'est aussi adressé à l'assyrien pour expliquer son nom; que l'on a cru retrouver dans un surnom de Ninib et de Nirgal; mais ce surnom ne peut pas se lire autrement que *Dandannu*, le très puissant.

(2) **Shm-h**, *ministravit*, d'où le nom du dieu solaire. Gesenius, *Thesaurus*, in voce. Gesenius cependant n'explique pas exactement la filiation de ce nom.

pour eux avant tout l'idéal de la force physique. Ses hauts faits étaient le fruit de son caractère et il les accomplissait sans contrainte, de sa libre volonté. Secourable aux hommes, détournant d'eux les maux (ἀλεξίκακος), il était considéré comme un être bienfaisant; mais pour le reste, son caractère ne présente rien de fort élevé. Il est violent, cruel, colère, licencieux, ainsi que cela se voit nettement surtout dans les récit thébains et aussi dans ceux de l'Étolie et de l'Oechalie. Mais il grandit du moment où se joignit à ses travaux bienfaisants l'idée d'une servitude, d'une souffrance, encourue, soit parce qu'il est l'innocent objet de la haine d'une déesse hostile, soit parce qu'il doit expier un grave méfait, — motifs, à ce que je crois, empruntés aux Sémites, de même que l'idée principale. Bientôt on alla plus loin encore. On se mit à envisager son abaissement, non plus comme une fatalité rigoureuse, ou comme un châtiment mérité, mais comme une passion subie librement par le héros par amour pour les hommes. Le rude et impétueux fils de la force se transforma en idéal de la vertu, prêché comme un modèle par les philosophes : il devint le sauveur qui renonce à lui-même, pris pour modèle par d'autres philosophes. Mais cette noble transformation n'a pu s'opérer que parce que l'ancien mythe physique anthropomorphisé des Aryens s'est vivifié en s'unissant à une profonde pensée sémitique.

Cela n'empêche pas que par son origine et ses traits principaux ce mythe ne soit aryen. Héraklès est un dieu-héros aryen, grec. A l'exception de la grande pensée morale qui l'a transformé, il ne s'est introduit d'exotique dans son mythe rien qui ait une importance plus que secondaire. Plus on mettra de soin à comparer ses légendes avec ce qui existe d'analogue chez les Aryens et chez les Sémites, plus on verra combien c'est à tort que l'on persiste à le considérer comme un dieu oriental simplement naturalisé par les Grecs. Il faut mettre fin à ces appréciations superficielles que les orientalistes et les historiens copient les uns sur les autres. Mais on n'y parviendra que si, d'un côté, l'on ne nie pas dogmatiquement l'existence de

tout élément exotique dans la doctrine religieuse des Grecs, et que si, de l'autre côté, l'on met en usage une méthode comparative prudente et exacte, jointe à l'emploi d'une critique historique sévère.

Leyde, juillet 1880.

C. P. Tiele.

HISTOIRE DU CULTE CHEZ LES HÉBREUX

D'APRÈS J. WELLHAUSEN[1]

TROISIÈME ET DERNIÈRE PARTIE

LES
PRÊTRES ET LES LÉVITES

I

Le problème dont nous allons traiter se présente quelque part à nous dans un exemple significatif qui sera notre meilleure entrée en matière. La loi Mosaïque, c'est-à-dire le Code sacerdotal, établit, comme on sait, une différence entre les douze tribus mondaines et Lévi, puis, à l'intérieur de cette tribu spirituelle, une nouvelle distinction entre les fils d'Aaron et les Lévites au sens propre. La première de ces différences est rendue visible dans la disposition du camp (Nombres, II) où la tribu de Lévi forme une enceinte protectrice autour du sanctuaire, le mettant ainsi à l'abri du contact des autres tribus; dans l'ensemble, la chose se conçoit, et elle n'est point mise en lumière d'une façon spéciale (Nomb., XVIII, 22). L'autre distinction est marquée avec bien plus de rigueur. Aaron seul et ses fils sont prêtres, seuls ils ont capacité pour sacrifier et pour encenser, les lévites ne sont que des hiérodules (III Esdras, I, 3) mis à la disposition des prêtres pour accomplir des services d'ordre inférieur. Sans doute, les uns et les autres appartiennent à la même tribu, mais ce n'est pas en tant qu'il faisait partie de Lévi qu'Aaron a été choisi, et son

(1) Voyez la *Revue*, Tome I, p. 37 et Tome II, p. 27.

sacerdoce n'est en aucune façon le sommet et le couronnement de la vocation générale de sa tribu. Il était prêtre en effet longtemps avant que les lévites ne fussent consacrés ; le culte est organisé de toutes pièces et fonctionne quelque temps sans la présence de ces derniers. Dans la totalité du troisième livre, qui ne mérite guère à cet égard son nom de Lévitique ils n'apparaissent pas. Au sens précis du mot, les lévites n'appartiennent pas au clergé; ils n'ont pas reçu un appel de Yahveh, mais ont été consacrés au sanctuaire par les enfants d'Israël, à la place des premiers nés, et non comme prêtres, mais comme redevance aux prêtres — en quelle qualité ils doivent passer par la cérémonie usitée qui consiste à tourner en différents sens devant l'autel pour représenter l'offrande qu'on jette dans les flammes de l'autel (Nombres, VIII). La parenté entre Aaron et Lévi, et ce fait que précisément cette tribu ait été mise à part et consacrée au sanctuaire pour racheter les premiers-nés, paraissent presque accidentels, mais ne s'expliquent nullement en ce sens qu'Aaron se serait élevé sur les épaules de Lévi. C'est au contraire Lévi qui a été subordonné à Aaron, dont le caractère sacerdotal est antérieur. Il ne faudrait point parler ici d'égalité : la charge et le sang les séparent plus qu'ils ne les réunissent.

Rapprochons de ces faits un passage capital d'Ézéchiel, emprunté à son tableau de l'exercice du culte dans le temple restauré (XLIV, 6-16) et qui date de l'an 573 de l'ère chrétienne. Après avoir reproché aux Israélites d'avoir laissé des incirconcis occuper des emplois à l'intérieur du temple, il assigne ces mêmes emplois inférieurs aux lévites, en punition de leur idolâtrie. « Les lévites, qui se sont éloignés de moi quand Israël m'abandonnait pour ses idoles, expieront leurs fautes en devenant les domestiques du sanctuaire, en gardant ses portes, en égorgeant les victimes, en se tenant devant le peuple pour le servir. Parce qu'ils l'ont servi devant ses idoles et qu'ils ont par là invité Israël au péché, je lève la main sur eux, dit le seigneur Yahveh, et je leur ferai porter la peine de leurs péchés... Mais les prêtres, les lévites fils de

Sadok, qui ont continué de servir mon sanctuaire au temps où les enfants d'Israël s'éloignaient de moi, ceux-là s'approcheront de moi, se tiendront devant moi, m'offriront la graisse et le sang... ils entreront dans mon sanctuaire et s'approcheront de ma table... »

Cette citation est doublement instructive. Elle nous apprend que, dans le temple de Salomon, les profanes pouvaient pénétrer, les étrangers même (Cf. Zacharie, XIV, 21), vraisemblablement des prisonniers de guerre employés à des services inférieurs que la loi réserve aux lévites et que ceux-ci accomplirent en effet après la restauration. Elle nous fait voir, en même temps, que le Code sacerdotal était inconnu d'Ezéchiel comme de ses contemporains. A la place des esclaves païens du temple, fonctionneront désormais les lévites. Auparavant ils étaient prêtres : ils sont aujourd'hui l'objet d'une dégradation proprement dite, ils sont punis, privés de leurs droits antérieurs, « ils expieront leur crime. » Ils ont perdu le sacerdoce pour en avoir abusé en présidant au culte des hauts-lieux, sévèrement condamné par le prophète. Ceux-là seuls échappent à la condamnation qui ont fonctionné au seul emplacement légal, les lévites fils de Sadok à Jérusalem : leurs égaux vont devenir leurs serviteurs.

Le législateur deutéronomique, en poursuivant la centralisation du culte, avait accordé aux lévites des provinces le droit de sacrifier dans le temple de Jérusalem au même titre que ceux de leurs collègues qui y étaient héréditairement fixés. Mais la chose n'était pas si facile à régler. Les fils de Sadok trouvèrent fort à propos que tous les sacrifices vinssent désormais affluer chez eux, mais il ne leur convint pas d'en partager le profit avec le clergé des hauts-lieux, et la prescription du Deutéronome resta sans effet (II Rois, XXIII, 9). Ezéchiel voit dans cette circonstance une juste punition, dont il n'est pas embarrassé de trouver le motif. En partant du Deutéronome, il est très aisé de comprendre sa pensée; en prenant le Code sacerdotal pour point de départ, la chose devient incompréhensible. Ce qu'il considère comme le droit originel

des lévites, l'exercice des fonctions sacerdotales, la loi mosaïque y voit une prétention impudente qui, dans les anciens temps a porté malheur à Coré et aux siens; là où Ezéchiel voit une déchéance, une dégradation, une expiation, le Code voit un rôle naturel, une destination qui a été de tout temps. La distinction entre prêtres et lévites, où le prophète voit une nouveauté et pour laquelle il trouve des arguments, a toujours existé d'après le Code, au moins à partir de Moïse. Et si Ezéchiel ne connait pas le Code sacerdotal, dont les tendances s'accordent si bien avec les siennes propres, cela ne peut s'expliquer que par la non-existence de ce code. Les propres dispositions qu'il recommande le préparent.

M. Nœldeke fait porter la comparaison entre les deux expressions *fils d'Aaron* et *fils de Sadok* et trouvant la première, propre au Code sacerdotal, plus large que la seconde, il y voit un argument en faveur de la priorité dudit code. Mais ce n'est là qu'une circonstance accessoire. L'important, c'est qu'Ezéchiel doit *faire* pour la première fois entre prêtres et lévites une distinction qui, pour le Code sacerdotal, *existe* depuis longtemps. On pourrait aussi bien voir dans le Tabernacle, opposé au temple de Jérusalem, un indice de priorité, si l'on n'y devait voir au contraire le rapport de l'ombre au corps. Ce nom de fils d'Aaron, considéré de plus près, va d'ailleurs à un résultat directement contraire de celui en faveur duquel on l'invoque. En appelant les prêtres du sanctuaire central fils d'Aaron, le Code prétend faire remonter leur origine jusqu'à la fondation même de la théocratie. Or une telle opinion ne pouvait se produire qu'après l'exil. Car aux époques antérieures, on savait trop bien que le clergé de Jérusalem ne remontait pas au delà du temps de David et se rattachait à Sadok qui prit, au temps de Salomon, la place de l'ancienne famille d'Éli, laquelle, avant de desservir le sanctuaire de Jérusalem, avait fonctionné à Silo et à Nob.

Dans un passage à couleur deutéronomique, qui ne peut avoir été écrit qu'aux environs de l'exil, nous trouvons une curieuse indication qui a trait au remplacement de la maison

d'Eli par Sadok. Ces paroles sont adressées à Eli lui-même : « J'avais déclaré, dit Yahveh dieu d'Israël, que toi et ta maison, vous marcheriez devant moi éternellement. Mais maintenant je le déclare, cela ne sera plus. Car j'honore ceux qui m'honorent et je couvre d'opprobre ceux qui me méprisent. Voici, les jours viennent que je briserai ton bras et celui de ta race, et que je me susciterai un prêtre fidèle qui marchera selon mon cœur, et que je lui bâtirai une maison durable pour qu'il marche éternellement devant mon roi » (I Samuel, II, 27-36). Ainsi la maison d'Eli et de ses ancêtres est la race sacerdotale régulière choisie en Égypte ; contre le droit d'héritage et contre une promesse d'éternelle durée, elle est déposée, parce qu'elle a forfait. Ce prêtre *fidèle* qui va prendre la succession, c'est Sadok, non seulement parce qu'il est expressément désigné (I Rois, II, 27), mais aussi parce qu'aucun autre que lui n'a occupé la *maison durable* et n'a officié en cette qualité devant le roi juif. Ce Sadok n'appartient donc, ni à la maison d'Eli ni à celle de ses ancêtres ; son sacerdoce ne remonte pas jusqu'à l'époque de fondation de la théocratie, et n'est nullement légitime, au sens propre du mot. S'il l'a obtenu, c'est par la rupture d'un contrat antérieur. Sa valeur ne dépend à aucun titre de quelque accointance avec la lignée d'Aaron, il est le début d'une ligne absolument nouvelle. Les prêtres de Jérusalem, dont il est le premier auteur, se rattachent par lui aux commencements de la monarchie, qui a vu briser l'ancien sacerdoce mosaïque. Si, dans le Code sacerdotal, les Sadokides portent le nom de fils d'Aaron, ou tout au moins sont rangés dans la catégorie des fils d'Aaron, auxquels en bonne vérité ils devraient être opposés, c'est une marque certaine que le fil de la tradition antérieure à l'exil a été absolument brisé : ce qui, aux jours d'Ezéchiel n'était pas encore le cas.

II

Si l'on en croyait le Code sacerdotal, les Israélites auraient été, dès le début de leur existence, organisés en hiérocratie,

avec le clergé pour squelette, le grand prêtre comme tête, le Tabernacle comme cœur. Mais, avec la même soudaineté que cette hiérocratie toute faite est tombée du ciel dans le désert, aussi subitement elle s'est évanouie au contact de la terre de Canaan, sans laisser aucune trace. Et notez qu'on ne voit nulle part, dans les siècles où Israël prélude à son organisation intérieure, aucun symptôme qu'on se trouve en face de débris d'une organisation à la fois ecclésiastique et politique, mais au contraire les éléments d'une évolution graduelle qui devait aboutir en fin de compte à la constitution de la royauté.

Dans les parties qui forment le noyau du livre des Juges, nous ne nous trouvons jamais en face d'une personne pour laquelle le culte soit une profession. Deux fois, des sacrifices sont offerts, par Gédéon et par Manoé; aucun prêtre n'y prend part. Une glose (I Samuel, vi, 13 suiv.), fait ressortir la différence des temps qui suivirent : quand l'arche de de Yahveh revint du pays des Philistins sur un char traîné par des vaches, les Bethsémites, sur le territoire desquels elle s'arrêta, mirent le char en pièces et égorgèrent les vaches sur une grosse pierre, qui sert d'autel. La chose faite, surviennent au verset 15 les lévites, qui enlèvent l'arche du char, — précédemment mis en morceaux, — et la déposent à leur tour sur la même pierre — sur laquelle le sacrifice vient d'être installé ! C'est ainsi que le zèle pieux comble les lacunes du récit primitif, en surchargeant la rédaction ancienne. Tant que le culte n'est pas centralisé en quelque mesure, les prêtres n'ont aucune raison d'être. Car, lorsque chacun est maître de sacrifier pour lui et les siens, là où il lui plaît, sur des autels improvisés au besoin, à quoi bon des gens dont le métier est de sacrifier pour les autres ? En revanche, à mesure que s'élèvent des sanctuaires, d'importance diverse d'ailleurs, on commence à rencontrer les prêtres. Ainsi Eli et ses fils, près de l'antique maison de Dieu d'Ephraïm, à Silo. Eli occupe une haute position, ses fils sont dépeints comme des hommes hautains qui ne communiquent

pas directement avec le public, mais ont pour intermédiaire un serviteur et qui s'acquittent d'ailleurs avec négligence de leurs devoirs envers Yahveh. La fonction est héréditaire, le sacerdoce déjà nombreux, au moins au temps de Saül. A cette époque, transporté à Nob à la suite de la destruction du temple de Silo par les Philistins, il comptait plus de quatre-vingt-cinq hommes, qui sans doute n'étaient pas tous parents immédiats d'Eli, bien qu'ils se réclamassent d'une même origine (I Samuel, xxii, 11). Le livre des Juges fait encore mention d'un autre sanctuaire vers la fin de cette même période, celui de Dan aux sources du Jourdain. Un riche Ephraïmite, Micha, avait confectionné une image de Yahveh revêtue d'argent et l'avait érigée dans un édicule qui lui appartenait. Il y installa d'abord un de ses fils en qualité de prêtre, puis, par la suite, Jonathan, fils de Guerson, fils de Moïse, un lévite errant de Bethléem de Juda, qu'il attacha au sanctuaire moyennant une rétribution en argent, le vêtement et l'entretien. Mais, quand les Danites, refoulés par les Philistins, prirent le chemin du Nord, ils enlevèrent au passage à la fois l'idole et le prêtre de Micha. Ainsi, Jonathan fut transporté à Dan et y devint la souche de la race qui procéda aux cérémonies religieuses dans cet important lieu de culte jusqu'au moment où les Danites furent déportés en Assyrie (Juges, xviii, 18). Sa position est très différente de celle d'Eli. Ils se ressemblent en ceci qu'ils sont tous deux prêtres héréditaires, autrement dit lévites et qu'ils se rattachent l'un et l'autre à la famille de Moïse. Mais, tandis qu'Eli est un homme considérable, peut-être le propriétaire du sanctuaire, en tout cas parfaitement indépendant et chef d'une importante maison, Jonathan est un lévite errant, heureux de trouver à s'employer, contre rétribution, chez le propriétaire d'un sanctuaire et que les Danites traitent avec un curieux sans-façon.

Le second cas était sans doute plutôt la règle que le premier. Un sacerdoce indépendant et considéré ne pouvait se former qu'à l'abri de sanctuaires publics et importants, dont

Silo nous offre, à cette époque, le seul exemple. Les autres maisons de Dieu, mentionnées jusqu'au temps des rois sont peu considérables et sont la propriété de particuliers, telles que l'édicule sacré de Micha. Celle d'Ophra appartient à Gédéon, celle de Kiriat-Jearim à Abinadab. La façon dont en use Micha pour obtenir un desservant régulier semble avoir été habituelle. Il lui *remplit la main* selon l'expression plus tard conservée pour l'ordination des prêtres, mais qui, au début, ne pouvait guère signifier que *remplir la main d'argent*. Les fonctions sacerdotales sont ainsi rémunérées dans l'ancien temps. Le propriétaire du local sacré prend qui il veut, et, à défaut de lévite, son propre fils (Juges, XVII, 5; I Samuel, VII, 1). Il ne saurait naturellement point être question d'un caractère indélébile; nous voyons le fils de Micha, après un certain temps, résigner ses fonctions en faveur du lévite Jonathan. David, quand il transporte l'arche, la place tout d'abord dans la maison d'Obed-Édom et l'en constitue le gardien, lui, un de ses capitaines, un philistin de Gath. Un prêtre de vocation, un lévite, est une rareté pour un sanctuaire ordinaire (Voy. Juges, XVII, 13). A Silo même, où d'ailleurs les circonstances sont exceptionnelles, le privilège des fils d'Eli n'est pas exclusif; Samuel, qui n'appartenait pas à cette famille, devient prêtre.

La partie du service sacré pour laquelle il était utile d'avoir un prêtre à demeure, n'était pas le sacrifice; les sacrifices ne revenaient pas si souvent qu'on ne pût s'en acquitter soi-même. Pour un simple autel, point donc n'était besoin de prêtre; mais seulement pour une maison où se trouvait une image divine. Cette représentation devait être à la fois gardée et servie (I Samuel, VII, 1). Un éphod (statue), comme ceux de Gédéon et de Micha (Juges, VIII, 26 et suiv., XVII, 4), valait la peine qu'on le dérobât, et les maisons de Dieu étaient généralement situées en pleins champs (Exode, XXXIII, 7). Mais c'est tout particulièrement l'art d'interroger l'idole et de lui arracher les oracles qui était le secret du prêtre. Exceptionnellement, le prêtre même se fait aider dans

ses fonctions de gardien par un disciple, un *æditus*; tel Josué auprès de Moïse (Exode, XXXIII, 11), Samuel auprès d'Eli. Le premier ne sort pas de la tente de Yahveh, le second dort à l'intérieur du temple, près de l'arche. Que l'on compare cela aux *vingt-deux mille* lévites qui, d'après le Code sacerdotal, assistent les fils d'Aaron dans la garde et le service du sanctuaire !

Chacun peut égorger et offrir sa victime (I Samuel, XIV, 34 suiv.). Là même où se trouvent des prêtres, nulle trace d'un éloignement des laïques des actions saintes, ou d'une crainte d'y participer. Quand David « entre dans la maison de Dieu et mange les pains de proposition qu'il n'était permis qu'aux prêtres de manger et qu'il les partage entre ses gens » (Marc, II, 26), la chose dans le récit primitif (I Samuel, XXI) ne passe nullement pour défendue, à condition que ceux qui mangent soient en état de sainteté, c'est-à-dire se soient abstenus de femme depuis six jours. Des fugitifs poursuivis saisissent la corne de l'autel, sans que cette action passe pour une profanation. Une femme, telle qu'Anne, s'avance jusque devant Yahveh, c'est-à-dire devant l'autel, pour prier (I Samuel, I, 9 dans le texte des LXX; l'hébreu a été corrigé par un scrupule dogmatique). Dans cette attitude, elle est observée par le prêtre, assis à la porte du temple sur un siège. L'histoire de l'arche fait bien voir que l'idée de l'inaccessibilité des choses saintes était inconnue. En voici l'exemple le plus frappant : Samuel, l'Ephraïmite, dort, de par sa fonction même, chaque nuit, auprès de l'arche de Yahveh, là où, d'après le Lévitique (chap. XVI), le grand prêtre ne peut pénétrer qu'une fois l'an, et encore après la préparation la plus sévère et les cérémonies expiatoires les plus minutieuses. La contradiction de ces deux manières de voir est si effrayante que personne jusqu'ici n'a osé l'envisager franchement.

Les commencements de la royauté voient aussi relever la position du prêtre. Les progrès de la centralisation et de la vie publique se font remarquer en particulier sur le terrain du culte. Au commencement du règne de Saül, nous rencon-

trons le fameux sacerdoce éphraïmite, la maison d'Eli, non plus à Silo, mais à Nob, au voisinage du roi et en rapport avec lui ; en effet, son chef, le prêtre Ahia, lors de la première levée de boucliers contre les Philistins, est aux côtés de Saül, partage ses dangers et consulte pour lui l'éphod. Plus tard les relations se gâtèrent. Ahia et ses frères furent victimes de la jalousie du roi ; l'indépendance du sacerdoce n'était plus de mise. Abiathar, seul échappé au massacre de Nob (I Samuel, XXII), s'enfuit avec l'éphod auprès de David, qui le comble d'honneurs ; mais ce qu'il devient, il le devient comme serviteur de David et attaché à sa fortune. Sous David le sacerdoce royal commence à prendre l'importance qu'il devait garder. Quant au roi, il est maître souverain ; il a la haute main sur le sanctuaire comme sur l'installation des prêtres. A côté d'Abiathar, il installa Sadok et, en outre, quelques-uns de ses propres fils. « Les fils de David étaient prêtres, » nous dit un texte irrécusable (II Samuel, VIII, 18). Un fils du prophète Nathan reçoit également la prêtrise (I Rois, IV, 5), tandis qu'en revanche, un fils de Sadok occupe à la cour un haut emploi civil (I Rois, IV, 2). Les barrières entre le civil et le religieux ne sont pas encore élevées comme elles le seront dans la suite.

Ce qui, au temps de David, manquait à l'institution du culte royal et des prêtres royaux, à savoir un centre immuable, son successeur l'assura par l'érection du temple. Au commencement du règne de Salomon, il n'y avait pas encore de lieux de sacrifice *israélites* suffisant à tous les besoins ; lui-même est contraint de célébrer son avènement par des sacrifices sur le grand Bama de Gabaon, ville entièrement cananéenne des environs de Jérusalem, bien que soumise depuis longtemps. Il prit soin que les fêtes pussent être désormais célébrées dans son propre sanctuaire. Il institua à cet effet comme prêtre Sadok, après avoir destitué le vieil Abiathar, né de souche sacerdotale illustre et authentique, et l'avoir banni dans sa propriété à Anathoth, village des environs de Jérusalem. A la famille de Sadok se joignirent peu

à peu d'autres prêtres, qui, dans la suite, se nommèrent ses fils, de même que les réchabites faisaient à l'égard de Jonathan ben Rechab, et les fils des prophètes pour tel ou tel grand prophète.

Si ces premiers rois considèrent leurs sanctuaires comme leur propriété privée, exactement comme avait pu faire jadis un Micha, installant et déposant les prêtres comme de simples employés, ils ne doivent pas se faire davantage scrupule d'exercer des droits qui émanent d'eux et dont ils ont seulement confié l'usage à d'autres. Saül, qui sans doute agissait volontiers lui-même et sans intermédiaire, offre souvent des sacrifices personnellement à ce qui nous est rapporté; et il est clair que, dans plusieurs cas, les textes ne lui en font aucun reproche (I Samuel, XIV et XV). David présida à un sacrifice, après avoir heureusement transporté l'arche à Jérusalem; il officia bien lui-même, comme on peut le voir par ces traits, qu'il revêtit le manteau sacerdotal de lin et qu'il donna la bénédiction après le sacrifice (II Samuel, VI, 14, 18). Salomon de son côté procède lui-même à la consécration du temple; il s'avance devant l'autel, y fait sa prière à genoux, les bras étendus, puis se lève et bénit le peuple (I Rois, VIII, 22, 54, 55). Sans aucun doute, la première victime a dû être offerte également par ses mains. C'est seulement pour interroger l'oracle devant l'éphod que la science technique du prêtre est nécessaire.

L'histoire du sacerdoce après la séparation du royaume en deux fractions n'est que la continuation de ces prémisses. Jéroboam, le fondateur du royaume israélite, passe, aux yeux de l'écrivain, pour avoir aussi fondé le culte israélite, dans la mesure où celui-ci se distingue de l'idéal judaïque : « Il fit les deux taureaux d'or et les installa à Bethel et à Dan; il fit les maisons des Bamoth, et institua des prêtres pris du milieu du peuple qui n'appartenaient pas aux fils de Lévi, et il célébra la fête au huitième mois, montant lui-même sur l'autel pour encenser » (I Rois, XII, 28 suiv., XIII, 33). Le point de vue de l'écrivain est sans doute celui de la loi deutéronomique, qui

ne devait voir le jour que trois siècles plus tard ; nous n'y chercherons donc point le jugement porté par les contemporains. D'autre part, les faits sont à la fois trop généralisés et trop précis. Le premier roi porte ici le fardeau des infractions rituelles dont tous ses successeurs et tout son peuple se sont rendus coupables. Mais la reconnaissance du sacerdoce suprême appartenant au chef de l'État, de l'action décisive qu'il exerce sur le culte, est un trait historique. Les temples les plus importants étaient des temples royaux, et le sacerdoce qui les desservait était aussi sous la tutelle royale (Amos, VII, 10, suiv.). Lorsque Jéhu renversa la maison d'Achab, il ne se borna pas à égorger tous ceux qui lui appartenaient, il fit périr aussi ses prêtres ; ceux-là sont en effet des serviteurs royaux et des personnes de confiance (II Rois, X, II ; cf. I Rois, IV, 5). L'assertion, que ces prêtres étaient choisis au gré du roi, est à comprendre en ce sens qu'ils *pouvaient* être choisis librement, comme cela avait été d'ailleurs le cas au temps de David et de Salomon. Car en fait, au moins à Dan, les fonctions du sacerdoce restèrent héréditaires dans la famille de Jonathan depuis l'époque des Juges jusqu'à la captivité assyrienne. Il ne faut point d'ailleurs se représenter que tous les lieux de culte, tous les Bamoth, fussent sous la direction royale. La plupart des sanctuaires de cette époque étaient publics : ils n'étaient pas royaux pour cela ; il y avait certainement de nombreux prêtres auxquels ne s'applique pas la désignation de serviteurs du roi. Le changement fréquent des dynasties et l'esprit d'indépendance des tribus empêchèrent tant le culte officiel que le personnel officiel du culte de prendre la haute main comme dans le royaume de Juda. Il faut se représenter l'état du clergé comme très divers et mélangé : des sacerdoces héréditaires et d'autres qui ne l'étaient pas ; une grande variété, l'égalité de droit entre tous, voilà la marque du temps.

Toutefois, pris d'une façon générale, le sacerdoce nous apparait dans une situation autrement solide que jadis ; il compte dans la vie publique, et rien d'important ne se fait

sans sa participation. En présence des notices si courtes et si insuffisantes des livres des Rois, envahis par le tableau de l'action des prophètes, cette assertion peut paraître risquée. Mais d'autres, et plus authentiques témoignages, sont à notre disposition. Mentionnons tout d'abord la « bénédiction de Moïse. » Voici ce que nous lisons dans ce document indépendant, qui appartient au royaume du Nord : « Tes Urim et tes Thummim appartiennent à l'homme de ton intimité, que tu as éprouvé à Massa, pour lequel tu as combattu aux eaux de Mériba, qui dit de son père et de sa mère : Je ne les ai pas vus, qui ne connaît pas ses frères et qui ne se soucie pas de ses enfants ; car ils gardent ta parole, ils conservent ta loi, ils enseignent ton droit à Jacob, et tes ordonnances à Israël ; ils offrent l'odeur de la graisse à ta narine et l'holocauste sur ton autel ; bénis, o Yahveh ! sa fortune, fais que l'œuvre de ses mains te plaise, brise les reins de ses ennemis et de ses adversaires, de façon à ce qu'ils ne puissent pas s'élever » (Deutéronone, XXXIII, 8-11). Les prêtres apparaissent ici comme une caste fermée, si bien que ce n'est que par exception que le pluriel leur est appliqué, mais qu'en général ils sont conçus comme un collectif singulier, comme une unité organique, embrassant non seulement les contemporains, mais les ascendants, et dont la vie commence avec Moïse, l'ami de Dieu. L'auteur de la race est ici identifié à sa descendance. L'histoire de Moïse est en même temps celle des prêtres ; à qui appartenaient précisément les Urim et les Thummim, on ne saurait le dire, mais on peut affirmer que chaque prêtre auquel était confiée la garde d'un éphod (idole), consultait le sort sacré devant la représentation divine. La solidarité que ce texte établit entre tous les membres de la famille sacerdotale ne repose toutefois pas sur la base naturelle des liens du sang ; ce n'est pas le sang qui fait le prêtre, c'est plutôt la négation du sang, comme cela est affirmé énergiquement. Le prêtre, par amour de Yahveh, doit faire comme s'il n'avait ni père, ni mère, ni frères, ni enfants. Ces paroles, longtemps méconnues, n'ont pas d'autre sens. En se

consacrant au service de Yahveh, on sort du cercle des rapports naturels, on brise les liens de la famille. Donc, dans le royaume du Nord, la confrérie des prêtres avait exactement les mêmes allures que les guildes religieuses des fils de prophètes, des réchabites et, sans doute, des Nasiréens (Amos, II, 11 suiv.) Qui voulait, (ou qui il voulait,) Jéroboam le faisait prêtre, dit l'écrivain des Rois, influencé par le point de vue deutéronomique (I Rois, XIII, 33). Le jeune Samuel nous offre l'exemple de cette manière de faire comme il paraît par l'histoire de sa jeunesse qui reflète les circonstances du pays éphraïmite au temps des Rois (I Samuel, I-III). Issu d'une famille bourgeoise à Rama dans le pays de Suph en Ephraïm, il était promis à Yahveh par sa mère avant sa naissance. Aussitôt que la chose est possible, il est attaché au sanctuaire de Silo, et cela point en qualité de naziréen ou de néthinien au sens du Pentateuque, mais en qualité de prêtre, car il porte le vêtement de lin du prêtre et même le manteau (I Samuel, II, 18). Il ressort clairement de ce récit que l'on considérait comme une renonciation aux droits de la famille l'acte, de la part d'une mère, de remettre au sanctuaire en exécution d'un vœu, l'enfant qui lui appartient en propre, et de donner cet enfant à Yahveh pour toujours selon l'expression du texte (I Samuel, I, 28). Il n'y a pas lieu de s'attacher à ce fait que Samuel ne se consacre pas lui-même, mais est consacré par ses parents ; l'un et l'autre pouvaient et devaient se voir concurremment. L'abandon de sa femme et de ses enfants était sans doute plus rare. La « Bénédiction de Moïse » mentionne ce trait comme un exemple suprême de renoncement. En tout cas il ne faut pas songer à un célibat obligatoire.

Au temps où fut composée la « Bénédiction de Moïse, » la caste sacerdotale doit avoir été assez importante, assez indépendante, assez fermée pour occuper une place à part à côté des tribus, pour former même une tribu à part, mais dont les liens étaient ceux des intérêts religieux et non du sang. Son importance ressort de l'opposition qu'elle rencontre et qui

provoqua de la part de l'écrivain une imprécation si vive, qu'on y doit voir la main même d'un prêtre. On ne dit pas les raisons de cette inimitié ; il paraîtrait qu'elle est simplement dirigée contre l'existence d'un clergé, fortement organisé, qui se vante d'une vocation spéciale, et qu'elle vient de laïques qui maintiennent les droits des anciens temps. On se souvient de l'incident de Coré où, d'après une des deux versions aujourd'hui mêlées, un certain nombre de chefs de famille protestent contre le privilège du sacrifice attribué aux prêtres et sont engloutis au sein de la terre (Nombres, XVI). Les mots : « Tu as combattu pour lui aux eaux de Mériba » (Deut., XXXIII, 8) sont peut-être une allusion à cette histoire, Mériba étant le même endroit que Kadès où a eu lieu la révolte de Coré et des siens, et Moïse, d'autre part, étant le représentant de l'ensemble de la tribu sacerdotale.

A côté de la « Bénédiction de Moïse, » plaçons les renseignements que nous fournissent les discours du prophète Osée. Nous y trouvons des éléments d'appréciation très précis sur la situation du sacerdoce dans le royaume du Nord. Les prêtres y sont les conducteurs spirituels du peuple : le reproche qui leur est adressé de négliger leur haute vocation, prouve cette vocation elle-même. Ces prêtres sont entièrement dégénérés comme avaient pu l'être les fils d'Eli, dont les dérèglements ont peut-être été décrits d'après le tableau qu'offrait plus tard le sacerdoce éphraïmite (I Samuel, II, 12 suiv.). Le prophète accuse, ou peu s'en faut, les prêtres de Sichem de voler sur les grands chemins (VI, 9), d'exploiter leur ministère dans un intérêt bassement mercantile, de négliger leurs saints devoirs ; ils prennent ainsi la plus grande part de responsabilité dans la ruine du peuple. « Écoutez la parole de Yahveh, enfants d'Israël ! Car Yahveh va disputer avec les habitants du pays : car il n'y a ni fidélité, ni amour, ni connaissance de Dieu dans le pays. Il n'y a que parjures et mensonges, assassinats, vols et adultères, violences, meurtres ! Aussi le pays est dans le deuil.... Mais n'en accusez personne, car le peuple ne fait

que suivre l'exemple de ses prêtres. Aussi vous (prêtres) vous chancellerez de jour, et les prophètes avec vous de nuit et j'extirperai votre engeance. Mon peuple périt faute de savoir, car vous méprisez l'instruction. A mon tour donc, je jetterai sur vous l'opprobre : Vous cesserez d'être mes prêtres. Comme vous avez oublié la doctrine de votre Dieu, je vous oublierai aussi. Autant il y en a, autant pèchent contre moi ; mais je vais changer en opprobre la considération qui leur est attachée. Ils mangent les péchés de mon peuple, ils sont avides de le voir en faute; aussi je traiterai les prêtres comme le peuple ; je punirai leur conduite, je leur donnerai la récompense de leurs crimes. Ils mangeront sans se rassasier, ils se fatigueront sans se multiplier, parce qu'ils ont abandonné le service de Yahveh » (Osée, IV, 1-10). D'après ce texte, l'influence des prêtres sur le peuple ne semble guère avoir été moindre dans le royaume du Nord que celle des prophètes. Si les récits historiques ne leur font qu'une assez petite place, c'est qu'il faut se les représenter comme vivant régulièrement dans leur sphère habituelle, au lieu que l'opposition violente des prophètes comme Elie et Elisée contre la royauté devait attirer au plus haut point l'attention.

Dans le royaume judéen, le point de départ du développement du clergé est le même que dans le royaume israélite. L'idée qu'à Jérusalem se soit perpétué le sacerdoce authentiquement mosaïque, tandis qu'ailleurs s'établissait un sacerdoce schismatique, appartient au judaïsme postérieur. Les *benê Sadok* ne tenaient certes leurs droits que de David et de Salomon. Ils restèrent toujours dans la même dépendance à l'égard du trône, marchant toujours devant l'oint de Yahveh (I Samuel, II, 35) comme ses serviteurs et ses employés. Le temple n'était qu'une partie du palais du roi, situé sur la même colline et y attenant (I Rois, VII, 2). Une paroi seule les séparait (Ezéchiel, XLIII, 8). Le prince organisait le culte à son gré, introduisait de nouveaux usages, abrogeait les coutumes antiques ; les prêtres se prêtaient à la volonté royale et n'étaient que ses agents. Le roi peut sacri-

fier lui-même, bien qu'il le fasse rarement et seulement lors de la consécration d'un nouvel autel (II Rois, XVI, 12, 13). Pour Jérémie encore, le roi est le premier des prêtres; au commencement de l'exil, il exprime en effet l'espoir que le futur prince d'Israël s'approchera de Yahveh et comparaîtra devant lui (XXX 21). Ezéchiel le premier proteste contre l'idée que le temple ne soit qu'une dépendance du palais; la seule prérogative du prince à ses yeux est qu'il doit entretenir à ses frais le culte public.

La distinction qui devait plus tard séparer les sacerdoces des deux royaumes ne s'est donc produite que peu à peu, par le cours naturel de l'histoire. En contraste avec les agitations et les révolutions perpétuelles des éphraïmites, les judéens voient les institutions rattachées à la royauté jouir de la même stabilité que celle-ci. Dans le royaume de Samarie, le culte royal ne pouvait s'imposer au culte populaire et indépendant; c'était le contraire dans le royaume de Juda. Ainsi seulement pouvait se préparer la centralisation, que Josias entreprit de réaliser. Les suites de cette mesure mettaient le sacerdoce du roi absolument hors de pair. Toutefois l'hérédité était déjà tellement consacrée dans les sacerdoces locaux, alors supprimés, que les prêtres ne purent pas rentrer simplement dans les rangs de la population. Nous avons vu comment, malgré la bonne volonté du Deutéronome, ils ne purent obtenir de leurs collègues de Jérusalem que des emplois inférieurs. C'était déjà en fait la distinction entre prêtres et lévites, que le prophète Ezéchiel s'efforce de justifier.

III

Les différentes couches du Pentateuque reflètent très exactement la marche de l'histoire.

La législation jéhoviste (Exode, XX-XXIII, XXXIV) ne parle pas de prêtres. Des paroles telles que : « Tu ne monteras pas à mon autel par des degrés, de peur de découvrir ta

nudité » (xx, 26) s'adressent au peuple dans sa généralité. La narration toutefois, marque déjà une distinction, particulièrement dans l'épisode raconté au chapitre xvi des Nombres. Dans une des deux versions ici mêlées (versets 13 à 15), Moïse seul est visé par les révoltés comme chef et conducteur du peuple : dans l'autre (versets 3 à 5), les rebelles en veulent aux prérogatives spirituelles de Moïse et d'Aaron, seuls et exclusifs possesseurs du sacerdoce. D'un côté c'est la protestation de la noblesse contre le pouvoir exorbitant d'un seul ; de l'autre, un sacerdoce exclusif, dont l'organisation soulève encore une forte opposition de la part des laïques exclus des fonctions sacrées. Dans la cérémonie la plus solennelle dont fasse mention l'histoire d'Israël, lors de la conclusion de l'alliance au Sinaï, nous voyons aussi deux versions différentes : dans l'une, des jeunes gens pris parmi les tribus d'Israël font le rôle d'officiants (Exode, xxiv, 3-8) ; dans l'autre, Aaron et Moïse fonctionnent seuls, comme chefs du clergé (Exode, iv, 14 ; xxxii, 1 suiv. ; xxxiii, 7-11 ; Deutér., xxxiv, 8).

Dans le Deutéronome, les prêtres prennent une haute position à côté des juges et des prophètes (xvi, 18-xviii, 22), et forment un clergé héréditaire, divisé en un grand nombre de familles, dont le privilège n'est pas contesté et n'a pas besoin, en conséquence, d'être défendu. Ici, pour la première fois, le nom de lévites est régulièrement appliqué aux prêtres.

Ce nom de lévite est extrêmement rare dans la littérature antérieure à l'exil, à l'exception de l'hexateuque. On le trouve à peine dans Jérémie (xxxiii, 17-22), et ce passage est fort suspecté. En revanche, Ézéchiel, l'auteur du second Isaïe, Zacharie, Malachie s'en servent fréquemment. Les quelques mentions contenues dans les livres historiques ont le caractère évident de l'interpolation, ou ne remontent pas plus haut que la fin de l'exil. Le seul passage qu'on puisse retenir en bonne critique se trouve dans le premier appendice du livre des Juges (chap. xvii-xviii), dont la rédaction doit

être rapportée à l'époque qui a précédé l'exil, tout en étant postérieure à la chute de Samarie. Mais là encore il n'est pas question *des lévites*, mais d'*un lévite*, et ce lévite passe pour une chose fort rare, si bien que la tribu de Dan, qui n'en possède pas, ne manque pas de s'en emparer.

Ce Jonathan, l'ancêtre de la race sacerdotale de Dan, est considéré comme le descendant de Guerson, le fils de Moïse, bien qu'étant d'origine judéenne (Juges, XVIII, 30). L'autre antique famille de prêtres qui remonte jusqu'à l'époque des Juges, la famille éphraïmite de Silo, semble également avoir tenu en quelque façon à Moïse : c'est du moins ainsi que nous entendons le passage d'après lequel Yahveh s'est révélé à la maison d'Éli *en Égypte* (I Samuel, II, 27). Avec quelque vraisemblance historique, cette famille peut se rattacher à Phinées, qui, au commencement de l'époque des Juges était prêtre de l'arche, et portait le même nom que le second des fils d'Éli. Il n'y a pas lieu d'admettre qu'il est simplement la projection de ce dernier, puisque le fils d'Éli a été un personnage fort insignifiant. Or, Phinées, d'après le Code sacerdotal et le livre de Josué (XXIV, 33), est fils d'Éléazar, fils lui-même d'Aaron, et, sous la forme Éliézer, fils de Moïse et frère de Guerson.

Il n'y a rien d'impossible à ce que le sacerdoce ait été héréditaire dans la famille de Moïse ; les deux plus anciennes races de prêtres ont donc pu très sérieusement voir en lui leur ancêtre. Indépendamment de cette circonstance, et comme nous l'avons vu par la « Bénédiction de Moïse » (Deutér., XXXIII, 8 suiv.), tous les prêtres voyaient en Moïse leur père, non pas tant leur père au sens strict du mot, que le fondateur de leur caste. Dans le royaume de Juda la notion d'hérédité proprement dite s'affirme davantage. *Lévite*, jusqu'ici nom propre, devint nom commun, et tous les lévites ensemble ne formèrent plus qu'une famille, unie par les liens du sang, une tribu qui n'avait reçu en héritage aucun territoire, mais le sacerdoce. Ce sacerdoce héréditaire avait dû exister dès les commencements de l'histoire israélite, où il aurait déjà formé

un groupe important. C'est la conception des écrivains les plus récents. Toutefois, le Deutéronome préfère encore les appellations de *lévites* pour les villes des provinces, et de *prêtres-lévites* pour Jérusalem, usant rarement de l'expression globale de *Lévi*, et distinguant même, au chapitre XXVII, les lévites comme prêtres (versets 9 et 14) de Lévi comme tribu (verset 12).

Que les faits aient été antidatés, cela est démontré; mais il n'en est pas moins étrange de voir comment cette formation artificielle d'une tribu spirituelle, qui en soi n'offre rien d'énigmatique, a trouvé un appui dans ce fait qu'il y avait eu dans un passé reculé une tribu véritable de Lévi, qui avait disparu dès avant l'établissement de la royauté. Cette tribu appartient au groupe des quatre fils aînés de Léa : Ruben, Siméon, Lévi et Juda, qui sont toujours rangés dans le même ordre et qui se fixèrent sur les deux rives de la mer Morte, aux abords du désert. Par une circonstance curieuse, de ces quatre tribus, une seule, celle de Juda, a pu se consolider. Les autres se sont fondues dans les habitants du désert, ou parmi leurs compatriotes. Les premières qui disparurent furent celles de Siméon et de Lévi, associées dans la « Bénédiction de Jacob, » (Genèse, XLIX) emportées par quelque catastrophe, dont l'époque peut remonter au temps des Juges. « Siméon et Lévi sont frères, leurs bâtons de berger sont des instruments de meurtre; mon âme n'entre pas dans leur compagnie, mon honneur se tient loin de leur bande; car dans leur colère, ils ont égorgé des hommes; pour leur plaisir, ils ont coupé le jarret des bœufs. Maudite soit leur colère, si violente, maudite soit la cruauté de leur courroux! Je veux les distribuer en Jacob, les disperser en Israël » (versets 5 à 7). Le méfait de Siméon et de Lévi dont ils vont recevoir le châtiment, ne peut être qu'un crime commis contre les populations cananéennes: selon toutes les vraisemblances, le massacre des habitants de Sichem contre la foi jurée dont parle la Genèse, et qu'elle impute aux deux frères (Genèse, chap. XXXIV). La vengeance des Cananéens se sera fait sentir

l'officiant. La dîme, qui avait dans le principe la même destination, vient à son tour grossir la situation du prêtre, auquel elle est attribuée par le Code sacerdotal. Elle reçoit en même temps une aggravation, car on y fait entrer le bétail.

Ce qui rend cette situation plus avantageuse encore au prêtre, c'est que, partout où les règlements successifs sont en désaccord, l'usage s'établit d'additionner leurs exigences. Ce qui était dans le principe libre et volontaire devient l'objet de prescriptions rigoureuses.

Un mot enfin sur les quarante-huit villes qui doivent tenir lieu aux lévites du territoire qu'ils n'ont pas reçu (Nombres, xxxv; Josué, xxi). Les différentes tribus se dessaisissent volontairement de ces villes, l'une donnant plus, l'autre moins, chacune à proportion de son importance. Aux aharonides et aux trois races de lévites reviennent successivement treize villes en Juda, dix en Ephraïm-Manassé, treize et douze en Galilée et dans le pays transjordanique. A ces villes sont jointes des banlieues de deux mille coudées dans les deux sens.

Il n'est pas nécessaire de prouver longuement que ces traits n'appartiennent point à l'histoire, mais à la fantaisie. Pour tracer ce carré de deux mille coudées dans les deux sens qui revient à chaque ville, il faudrait, dit avec raison Graf, se transporter dans les steppes de la Russie méridionale ou dans le Far-West américain. Dans les régions montagneuses de la Palestine, ce tracé géométrique est inadmissible. On ne peut pas au hasard désigner tel terrain pour les prairies où paîtra le bétail, tel autre pour l'ensemencement ou la culture jardinière. Sans compter que les villes étaient bâties et le pays occupé.

On ne s'étonnera donc point que, de la prétendue distribution faite par Josué sur l'ordre de Moïse, aucune trace n'ait subsisté dans les périodes suivantes. Un bon nombre des prétendues villes lévitiques étaient d'ailleurs, au temps des Juges encore et jusqu'au commencement de la royauté, au pouvoir des Cananéens : ainsi Gabaon, Sichem, Guézer,

Thaanach, etc. Mais celles qui étaient tombées en la possession des Israélites n'étaient nullement des « villes de lévites. » Sichem, Hébron, Ramoth étaient les capitales d'Ephraïm, de Juda, de Galaad. Dans la péroide deutéronomique, les lévites vivaient dispersés dans le royaume de Juda, de telle façon que chaque ville et que chaque endroit avait les siens; nulle part on ne les voit habiter à part en masses compactes, eux qui devaient vivre des offrandes présentées par le peuple et pour cela résider au milieu de lui.

Mais, en tant qu'aucune fantaisie n'est absolument et purement de la fantaisie, il y a lieu de rechercher les éléments réels qui ont pu servir de point d'attache à cette étrange et audacieuse conception du Code sacerdotal, laquelle, à la différence des autres prescriptions contenues en cet écrit, ne s'appliquait pas plus à la situation des Juifs après la restauration qu'elle ne cadre avec aucun moment de l'histoire ancienne d'Israël. Tout d'abord on voit dans cette prétention le ferme propos d'affirmer l'existence matérielle de Lévi comme tribu à l'égard des autres. L'idée de la tribu spirituelle de Lévi prend définitivement corps dans l'attribution à celle-ci d'un territoire, non point analogue à ceux des autres tribus, — cela on ne pouvait le prétendre — mais correspondant. D'autre part on trouve dans l'ancienne histoire d'Israël le souvenir de villes libres (Deutér., XIX) dont les autels servaient d'asiles. De peur de supprimer les asiles avec les autels par suite de la centralisation qu'il réclame, le législateur deutéronomique voulut que quelques-uns des lieux sacrés de la période précédente conservassent leur privilège protecteur, et il en désigne trois pour Juda. Le Code sacerdotal à son tour désigne des villes d'asile, dont plusieurs sont très certainement d'anciens et vénérés lieux de culte. Or, ces noms se retrouvent dans la liste des villes lévitiques (Nombres, XXXV; Josué, XX). En donnant quelque extension à ce fait, on arrive bien vite à penser qu'il faut voir là simplement l'écho de ce souvenir général, qu'il y avait autrefois en Israël un grand nombre de lieux sacrés et de sièges de sacerdoce.

Ezéchiel a pu d'ailleurs provoquer la façon singulière dont cette donnée générale a été mise en œuvre, par la division systématique qu'il propose pour l'Israël futur. On sait qu'abandonnant aux Bédouins la rive orientale du Jourdain, il partage la région occidentale en treize bandes parallèles courant de l'Ouest à l'Est. Or, au milieu de la treizième, qui se trouve située entre Juda et Benjamin, les douze tribus mettent à part un territoire carré, de 25,000 coudées de côté, en l'honneur de Yahveh : sur ce territoire lui-même sont tracées d'autres bandes, dont l'une comprend la capitale et sa banlieue (c'est la plus petite) et les autres, d'une part le temple et le territoire des prêtres, de l'autre le patrimoine et les villes des Lévites.

En dehors de la fiction historique dont nous venons de dévoiler l'intention, on peut expliquer de deux manières l'établissement des redevances exorbitantes dont les prêtres obtinrent la faveur. Ou bien les prêtres exigèrent ce qu'ils pensèrent pouvoir obtenir, ce qui implique qu'ils exerçaient le pouvoir sur le peuple, ou bien ils posèrent par une sorte de vue prophétique des exigences inacceptables, que le changement des temps devaient rendre possibles, bien des siècles après. Est-ce Moïse dans le désert qui aurait engagé un peuple, embarrassé pour vivre, à doter aussi généreusement le clergé ? Est-ce à l'époque des Juges, au moment où les tribus et les différents groupes ne songeaient qu'à se maintenir contre les indigènes dépossédés et à fortifier leurs positions, qu'a été établi ce lourd système d'impôts, dont on n'aurait point entrevu la raison d'être et l'utilité ? Quel pouvoir l'aurait imposé ? Les prétentions du Code sacerdotal ou de la loi mosaïque à l'égard des prêtres sont inconcevables avant l'exil. Nos résultats sur ce point confirment donc de la façon la plus précise les conclusions qui découlent invinciblement de l'examen détaillé des textes relatifs à l'organisation successive des différentes parties du culte, sanctuaire, sacrifices, fêtes et prêtres.

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

RELIGION CHRÉTIENNE

(ORIGINES)

Les commencements du christianisme ont donné lieu, dans ces dernières années, tant en France qu'à l'étranger, à un nombre de travaux très considérable, qui portent d'une part sur la personne et l'œuvre du fondateur de cette religion, Jésus de Nazareth, de l'autre sur l'établissement des premières communautés chrétiennes. Leur appréciation même rapide, leur seule énumération, nous entraînerait au delà des limites de ce bulletin. Il est vrai que la plupart de ces études se ressentent du point de vue apologétique ou polémique adopté par leurs auteurs; or celles-là seules nous intéressent ici qui sont conçues au point de vue historique et se proposent, en dehors de toute application édifiante, d'établir les faits avec rigueur et précision.

L'histoire des origines du christianisme dépend d'ailleurs de l'appréciation des sources où l'on en puise la connaissance, et ces sources consistent essentiellement dans la collection des livres sacrés du christianisme connue sous le nom de Nouveau Testament. Ces livres ont été, depuis près d'un siècle, l'objet de recherches très suivies, dont il convient de rappeler tout d'abord les principaux résultats. En marquant le degré d'avancement des solutions relatives aux problèmes que soulève la collection biblique, nous définirons en effet, mieux que par tout autre moyen, l'état actuel de la science sur des matières si controversées. Ici encore M. Reuss nous ser-

vira de guide, comme ça été le cas pour l'Ancien Testament[1].

Le classement généralement adopté pour les livres du Nouveau Testament est le suivant : les quatre évangiles, les actes des apôtres, les épîtres de saint Paul, les épîtres catholiques ou générales, l'Apocalypse de saint Jean. M. Reuss a modifié quelque peu cet ordre d'après le principe même qui l'avait dirigé dans le rangement de la Bible juive, c'est-à-dire qu'il a voulu rétablir les différentes phases de la pensée chrétienne, dont ces livres contiennent l'expression, dans leur succession à la foi logique et chronologique. Le quatrième évangile, qui est avant tout un traité de théologie et reflète la façon de voir au moins de la seconde ou troisième génération chrétienne a été renvoyé à la fin de la série : l'Apocalypse, composée avant la destruction de Jérusalem s'est placée immédiatement après les épîtres de saint Paul. Voici d'ailleurs la répartition adoptée, qui n'a pas besoin de longs commentaires pour s'expliquer et se justifier.

PREMIÈRE PARTIE. *L'Histoire évangélique* (synopse des trois premiers évangiles).

SECONDE PARTIE. *L'Histoire apostolique* (actes des apôtres).

TROISIÈME PARTIE. *Les épîtres pauliniennes.*

QUATRIÈME PARTIE. *L'apocalypse.*

CINQUIÈME PARTIE. *Les épîtres aux Hébreux, de Jacques, de Pierre et de Jude.*

SIXIÈME PARTIE. *La théologie johannique* (évangile et épîtres).

L'histoire littéraire offre peu de problèmes plus difficiles et plus attrayants que celui de l'origine et des rapports mutuels des trois premiers évangiles, qui sont les véritables sources de la vie de Jésus. Ils offrent entre eux, à la fois des ressemblances qui vont jusqu'à la similitude, jusqu'à l'identité, et des divergences non moins sensibles. Quelle est la clé de ces différences comme de ces rapports ?

La première supposition qui se présente à l'esprit est celle

(1) Voyez la *Revue*, tome Ier, p. 206. — La *Bible*, traduction nouvelle avec introductions et commentaires, par Ed. Reuss, professeur à l'Université de Strasbourg (*Nouveau Testament*, 7 volumes, 1876-1879).

d'une succession chronologique dans la composition de ces trois écrits. L'évangile dit de Matthieu, par exemple, ayant été rédigé à un moment où le besoin d'une information sur les faits et discours de Jésus, plus précise que la simple communication orale ne pouvait l'assurer, se faisait sentir au sein des jeunes communautés chrétiennes, aura servi désormais de modèle aux écrivains désireux de retracer l'histoire évangélique. Pour une raison ou pour une autre cette sorte d'évangile-type aura semblé moins approprié aux désirs d'un groupe d'origine différente, et, tout en respectant les parties désormais fixées par le premier écrivain, d'autres rédacteurs, ceux du second et du troisième évangile, auront jugé utile de reprendre en sous-œuvre le travail de leur prédécesseur et tour à tour d'en retrancher et d'y ajouter ce qui répondait au but précis qu'ils se proposaient. Le premier évangile, par exemple, aurait été écrit particulièrement à l'intention des juifs, le second à l'intention des chrétiens d'origine païenne, peut-être latine, le troisième en vue des prosélytes grecs.

Cette explication n'est pas sans contenir une part de vérité. La rédaction des divers évangiles, sans sacrifier absolument les faits à l'esprit de système, comme l'a fait l'auteur du quatrième évangile, ne laisse pas de les plier et de les solliciter, assez rudement parfois, au profit de l'opinion professée dans un groupe particulier. Les éléments *tendanciels* au sein des trois premiers évangiles sont certainement très considérables, malgré l'apparence anonyme et impersonnelle de ces recueils aux allures anecdotiques, et bien qu'ils n'aient pas encore été reconnus et désignés avec toute la précision désirable. — Toutefois, quand on passe au détail, on s'aperçoit qu'elle reste à la surface des faits et ne saurait tenir devant un examen un peu approfondi. On a beau substituer à l'idée de l'antériorité du premier évangile, modèle des deux suivants, la supposition d'un évangile primitif, où chacun aurait puisé à son gré, ou encore d'une tradition évangélique stéréotypée qui aurait rempli le même office : on a beau vouloir attribuer la priorité à Marc sur ses deux congénères ou n'en

faire qu'un *epitomator*, un simple abréviateur des deux autres, il est impossible de sortir d'embarras.

Cet embarras devait durer tant qu'on regarderait nos évangiles actuels comme ayant été composés dès le principe dans l'état où nous les possédons aujourd'hui. Les critiques allemands, français et hollandais, après de longues hésitations, sont enfin entrés franchement dans la voie seule féconde, qui consiste à rechercher la première forme de chacun des trois évangiles dits synoptiques. Une fois ces formes restituées, — par hypothèse, il est vrai, — la comparaison faite précédemment devra donner les résultats, jusqu'ici infructueusement poursuivis. M. Reuss est arrivé, par une collation minutieuse, qu'il a fait porter d'abord sur des sections très réduites, puis sur des masses de plus en plus grandes, à des conclusions, que nous ne voulons pas donner pour définitives, mais qui sont assurément très dignes d'attention et satisfaisantes en une grande mesure. D'après lui, le plus ancien de nos évangiles est celui de Marc, mais dépouillé de plusieurs parties, que l'on doit considérer comme des additions postérieures, principalement de l'histoire de la passion. Cet évangile primitif de Marc a été sous les yeux de Luc, qui se l'est presque complètement assimilé et l'a fait entrer, sauf de très légères exceptions, dans son propre ouvrage. L'évangile de Matthieu, de son côté, aurait pour point de départ deux documents principaux : l'évangile de Marc, dans une récension plus complète, et un recueil des *Sentences du Seigneur*, rédigé pour la première fois en langue araméenne. Il a emprunté à ce recueil le contenu des grands discours moraux qui lui donnent sa physionomie particulière. Luc, enfin, a consulté : 1° l'évangile (primitif) de Marc, 2° le recueil des *sentences*, 3° d'autres sources soit orales, soit écrites.

Nous dépasserions les limites que comporte une rapide revue, si nous entreprenions de faire saisir par quelle voie de pareils résultats ont été obtenus[1]. Nous devons nous

(1) On trouvera cette question traitée avec un détail suffisant dans notre étude intitulée : *De l'origine des évangiles* (*Revue politique et littéraire*, numéro du 9 décembre 1876, p. 558).

borner à attirer l'attention sur quelques points, particulièrement sur la manière dont nos récits traitent de la passion.

Les faits qui signalèrent les derniers jours de la vie de Jésus, eurent pour l'église primitive une importance extraordinaire. La prédication apostolique, si remarquablement sobre sur le ministère de Jésus — sobriété qui par places touche au mutisme — s'appuie constamment sur le double et mémorable événement de la crucifixion et de la « résurrection. » M. Reuss croit donc pouvoir affirmer que cette partie de l'histoire évangélique a dû être pour ainsi dire achevée, sinon par écrit, au moins dans la mémoire des narrateurs, longtemps avant que personne eût entrepris de réunir les éléments de la biographie de Jésus pour en faire un livre. A cet égard, l'histoire de la passion sera au corps de l'histoire évangélique ce que cette dernière est au récit de l'enfance et aux évangiles apocryphes qui s'y rattachent et traitent des faits de la vie du prophète galiléen antérieurement à son ministère proprement dit. Ce sont là les trois degrés d'une progression logique. Les souvenirs relatifs à la mort violente de Jésus ont primé longtemps ceux qui avaient trait à son ministère; ces nouveaux besoins n'ont pu, à leur tour, trouver une satisfaction complète que dans la possession d'un récit de l'apparition sur la terre du « fils de Dieu, » dont l'avènement ne devait pas le céder en éclat à sa glorieuse fin. En d'autres termes, les récits relatifs aux derniers jours du fondateur du christianisme ont reçu, avant tous autres, une forme arrêtée; puis ç'a été le tour de l'histoire évangélique proprement dite depuis le baptême donné par Jean-Baptiste jusqu'à l'arrivée à Jérusalem; enfin, on a composé les récits relatifs à la « naissance miraculeuse, » qui ont été certainement inconnus de la primitive église et que l'imagination populaire, non satisfaite encore du merveilleux qu'elle avait répandu à flots sur la vie du « Messie, » a imposés comme prologue à l'épopée évangélique. Rappelons, en passant, que l'évangile, dit de Marc, même sous sa forme actuelle, n'a pas dépassé le second stade et ignore complètement les légendes

dont Matthieu et Luc nous offrent deux versions, absolument incompatibles d'ailleurs.

Cette hypothèse se vérifie par l'examen comparatif des versions de la passion. Le parallélisme de nos trois évangiles présente en effet sur ce point des traits nouveaux. A côté de l'accord le plus grand dans la succession des événements, on voit la forme du récit varier d'un auteur à l'autre en ce qui touche les expressions, les détails accessoires, tout ce qui peut tenir à l'individualité des narrateurs. Ce fait incontestable renverse l'hypothèse qui prétend résoudre le problème des rapports de nos évangiles par la seule influence de la tradition orale, « qu'on suppose avoir pu stéréotyper l'histoire, au point que différents auteurs, indépendants les uns des autres, auraient pu se servir des mêmes termes, dans des récits plus ou moins étendus, à une quarantaine d'années de distance des faits. Si telle avait été la puissance de la tradition, elle devrait se montrer surtout dans cette partie le plus fréquemment répétée, et c'est précisément ici que la phraséologie est la moins identique et que les détails varient au plus haut point. »

Mais, si grande que nous fassions la part de la variété, il résulte de l'examen comparatif du récit de la passion chez Marc et chez Luc, que ce dernier n'a pas eu sous les yeux le texte auquel il a emprunté d'ailleurs et souvent mot pour mot le corps de son livre. Que faut-il en conclure? C'est que l'exemplaire de Marc qui a été sous les yeux de Luc *ne contenait pas le récit de la passion*. Mais un évangile sans la passion est-il possible? — En soi, sans doute la chose se peut comprendre. On conçoit que la partie de l'histoire évangélique la plus vivante, la plus étroitement liée avec la foi de tous, ait été écrite la dernière, puisque tous pouvaient la raconter. Il n'en était pas de même des scènes nombreuses, éparses et variées qui composent le récit du ministère de Jésus.

Des trois premiers évangiles, un seul donc, celui qui nous est connu sous le nom de Luc, nous serait parvenu sous sa

forme primitive. Les deux autres ont passé par différentes formes. Ce résultat modifie singulièrement la physionomie des questions relatives à la date et à l'authenticité proprement dite des évangiles. Le Marc « primitif » est-il dû à la plume d'un disciple de l'apôtre Pierre? Les « Sentences du Seigneur » ont elles été rédigées par l'apôtre Matthieu? Quand même on résoudrait par l'affirmative cette double interrogation, on resterait bien loin de l'attribution que la tradition fait des deux premiers évangiles à ces personnages de la première génération chrétienne. En d'autres termes, admettons pour un moment comme démontrée l'authenticité tant des « sentences dites de Matthieu » que de l' « évangile primitif dit de Marc, » ces deux livres ont subi une série de transformations telles que le brevet d'origine que nous leur pourrions conférer ne s'applique pas aux œuvres que nous avons sous les yeux. Quant à l'Évangile de Luc, son auteur serait tout au plus un disciple de saint Paul, qui n'était pas lui-même un disciple de Jésus.

Nous n'arriverons point à quelque chose de plus précis pour les dates, puisque autant de remaniements des évangiles primitifs, autant de dates. Il faut savoir ici se contenter de peu, comme en mainte autre question d'authenticité littéraire. Sur un point aussi délicat, c'est tout particulièrement le cas de se prémunir contre des conclusions qui affecteraient, plutôt qu'elles ne le posséderaient réellement, le caractère d'une rigoureuse précision. C'est déjà beaucoup de pouvoir affirmer, d'une part que le rédacteur de notre évangile actuel de Matthieu a incorporé dans son œuvre une collection de discours de Jésus qui *pouvait* remonter à un témoin auriculaire, de l'autre, que nous possédons dans l'évangile de Marc, débarrassé d'un certain nombre de parties, le sommaire du tableau que l'église chrétienne primitive se faisait du ministère de Jésus.

Il faut qu'on nous accorde, toutefois, que ce « sommaire, » tel que l'a dégagé l'examen attentif de quelques exégètes contemporains, a déjà des allures bien légendaires et bien mythi-

ques. L'histoire se dérobe sous la fantaisie surnaturelle. On a essayé d'établir que le Marc primitif s'était montré beaucoup plus sobre à cet égard que les auteurs des récensions évangéliques subséquentes : cela n'est rien moins que prouvé. Des récits tels que celui de la double multiplication des pains, par exemple, ne sont pas faits pour inspirer confiance, puisqu'ils supposent une sorte de doublement de la légende, tel qu'il faut un certain temps pour l'accomplir. Qui ne voit en effet que l'histoire primitive ne connaissait qu'une seule multiplication? Seulement les chiffres des participants variaient dans la bouche des narrateurs. L'écrivain naïf qui, se trouvant en présence de deux versions légèrement différentes, n'a pas su les réduire à l'unité, mais les a recueillies et données à quelques pages de distance, ne possédait sans doute point le sens le plus élémentaire de l'histoire, mais il ne comprenait pas même la légende. Cette légende, à son tour, il lui a fallu un certain temps pour venir à l'existence. On peut supposer qu'elle vient de la matérialisation de quelque parole prononcée par Jésus dans un sens spirituel ou allégorique. Que d'intermédiaires ici entre notre « évangile primitif » et ce qui a dû se passer ou se dire dans la réalité, — entre les portions les plus anciennes, les plus « authentiques » de nos évangiles et l'histoire !

En résumé, les évangiles synoptiques, considérés comme sources de renseignements historiques sur un homme et sur la vie de cet homme ont un triple inconvénient : ils ne nous sont point parvenus dans leur état primitif, mais à la suite d'une série de remaniements ; ils ont été envahis dès le principe par la végétation de la légende sous sa forme la plus populaire et la plus massive ; ils ont été remaniés au point de vue des partis qui divisèrent les communautés de la seconde et de la troisième génération chrétienne, de façon à appuyer certaines tendances dogmatiques et à en combattre d'autres. — En considérant comme admis les résultats obtenus par la très savante étude de M. Reuss, il y a donc encore beaucoup à faire avant d'arriver à une vue complète en ce qui concerne leur composition.

Avec les Actes des Apôtres, nous trouvons-nous sur un terrain plus résistant? — Oui, dans une réelle mesure. A de certaines pages le merveilleux disparaît presque complètement ou devient épisodique. Ailleurs, ce merveilleux prend la forme modeste de révélations par songes. Ce n'est pourtant point encore un livre d'histoire, surtout dans les premiers chapitres qui contiennent la fameuse méprise relative au don des langues étrangères. Nous savons pertinemment par les épîtres de saint Paul, ce qu'il faut entendre par la glossolalie, manifestation extatique fréquente dans les grandes crises religieuses; or l'écrivain du livre des Actes s'exprime de façon à faire croire qu'après la Pentecôte les apôtres reçurent la faculté de se faire comprendre de personnes de différentes langues et de différents pays. Et c'est à Luc, disciple et contemporain de saint Paul, que l'on attribue la composition de notre livre!

Sans insister sur ce point, rappelons que la grande majorité des critiques veut que le troisième évangile et les Actes aient dû leur origine à un même auteur. N'oublions pas non plus cette considération, que les membres de l'église primitive, convaincus de la fin du monde prochaine, imminente (le témoignage de l'apôtre Paul est décisif à cet égard), n'avaient point de raisons pour retracer l'histoire des années écoulées depuis la mort de Jésus. Il n'était guère possible de tracer le tableau des origines de l'église chrétienne, de raconter les épisodes de l'activité missionnaire d'un saint Pierre et d'un saint Paul, avant les dernières années du premier siècle.

Cela n'empêche point que l'auteur n'ait pu se rapprocher de l'époque qu'il prétendait raconter, soit par les récits de vieillards, soit par la possession de souvenirs, nous dirions presque de fragments de mémoires. On a, de tout temps, été très frappé de la remarquable précision de quelques-unes des pages qui racontent les voyages de saint Paul, particulièrement son transport à Rome après l'appel qu'il avait interjeté : J'en appelle à la justice impériale!

Au fond, comme c'était le cas pour les évangiles, la valeur

historique du livre des Actes n'est point attachée au nom de son auteur ou à la date de sa composition, la personnalité connue de l'un devant servir de garantie à son contenu, la fixation de l'autre devant en faire le contemporain et le témoin des événements qu'il retrace. Les différentes pages de cette œuvre précieuse, dont l'absence restreindrait si singulièrement nos moyens d'information déjà si insuffisants sur les commencements de l'église chrétienne, doivent être pesées une à une et se faire valoir par leur examen intrinsèque.

Un mot encore sur ce titre d'Actes des apôtres qui dépasse singulièrement la matière abordée et traitée dans ce court écrit. « On est allé trop loin, dit fort bien M. Reuss, en décorant ce livre du titre d'Histoire de l'Église chrétienne ou siècle apostolique, ou plutôt en interprétant dans ce sens le titre usité. Il y a sans doute du vrai dans cette interprétation, et nous serions bien ingrats si nous voulions ici marchander l'importance de ce travail, à défaut duquel nous serions dans l'impossibilité de nous former une idée tant soit peu claire de la manière dont se sont produits les deux faits les plus considérables de cette première période, l'évangélisation du monde païen et la séparation de l'Église et de la Synagogue. Si le livre des Actes nous manquait, nous n'aurions plus guère de critère sûr pour apprécier à leur juste valeur les innombrables traditions légendaires sur le siècle apostolique, qui ne tardèrent pas à circuler dans les églises : les épîtres de Paul même, ces précieux documents de l'histoire authentique, sans rien perdre de leur valeur intrinsèque, nous offriraient non moins d'énigmes que d'utiles renseignements. Notamment à l'égard du développement graduel des idées et des institutions, nous n'aurions que des notions fausses ou incomplètes, parce que nous dépendrions entièrement des théories, qui sont sans doute un élément très important de l'histoire, mais qui ne la constituent pas à elles toutes seules. On n'a qu'à voir la conception tout idéale des débuts de l'église, telle qu'elle a prévalu dès l'abord dans les écoles sorties de la Réforme (où pourtant on connaissait les Actes!), pour se

convaincre de la justesse de notre observation. A ce point de vue nous ne voulons donc pas nous récrier contre ce nom d'une première ébauche de l'histoire de l'Église, qu'on a donné à cet ouvrage, indispensable même à ceux qui font le plus de réserves au sujet de certains détails. Mais personne ne soutiendra plus aujourd'hui que nous avons là une histoire complète. Si nous accordons volontiers que notre livre a épuisé les souvenirs authentiques relatifs aux (douze) apôtres, nous insisterons aussi sur les nombreuses lacunes qu'il présente dès qu'on désire sortir de ce cercle étroit. Qu'on nous permette d'établir cela par un petit nombre d'exemples choisis presque au hasard. Longtemps avant la destruction de Jérusalem, il y avait une communauté chrétienne à Rome; Paul a dû la trouver assez importante pour lui adresser la plus longue de ses épîtres et pour vouloir se créer là un nouveau centre d'activité. Quelle a pu être l'origine de cette communauté, dont la fable seule attribue la fondation à Pierre? Quelle tendance avait son christianisme? Les Actes n'en disent rien; l'auteur ne paraît pas avoir entrevu l'immense intérêt qui devait, même déjà de son temps, s'attacher à cette localité, et ce qu'il nous dit de Rome (chap. XXVIII), loin de nous orienter, ne fait que dérouter la sagacité de l'historien moderne. On a toujours fait honneur au rédacteur de ses récits variés et pittoresques relatifs aux voyages de Paul, et certes nous ne voulons pas amoindrir le mérite de ces pages. Mais quand on lit les épîtres du grand apôtre, on s'aperçoit aussitôt de l'insuffisance de la partie de l'ouvrage qui s'occupe de lui. » On sait que le livre ne nous est pas parvenu en entier, car il finit avec une brusquerie singulière qui laisse le lecteur en suspens. Il est encore un problème très intéressant que soulève cet écrit: c'est la question de sa tendance. L'école de Baur y a signalé une tentative de réconciliation entre les partis hostiles des disciples de Pierre et de Paul. En effet l'auteur parle avec une égale faveur de ces deux personnages et semble avoir pris soin d'adoucir tout ce qui trahirait d'une façon trop évidente la lutte soulevée entre les chrétiens judaïsants groupés

autour du premier et les chrétiens libéraux ou paganisants dont saint Paul était le porte-drapeau. Nous devons réserver à un autre moment l'examen de ce curieux problème d'histoire littéraire et théologique.

Voici enfin des documents d'un accent et d'une saveur personnels, une série de lettres dont le contenu nous transporte dans un milieu vivant et vrai, une « correspondance » où se réfléchissent les ardeurs, les impatiences, les angoisses d'une vie de lutte et d'action.

Les lettres de saint Paul, antérieures de bon nombre d'années à la destruction de Jérusalem, sont en réalité les documents les plus anciens du christianisme naissant avec l'apocalypse dite de saint Jean. Est-ce à dire que M. Reuss aurait mieux fait de les placer en tête du Nouveau Testament? En théorie, cette classification pourrait se soutenir par d'assez bons arguments; en fait, et bien que tant l'Évangile que les Actes soient de date plus récente, ils méritaient d'obtenir ou, plus exactement, de conserver la première place à cause de l'antériorité de l'objet dont ils traitent. Mais cette place d'honneur ne doit pas nous faire perdre de vue que le document le plus authentique du christianisme primitif se retrouve dans la correspondance du grand apôtre des gentils. Ici seulement nous touchons le sol, que nous ne pouvons atteindre ailleurs qu'après avoir creusé à une profondeur plus ou moins grande.

La plupart des éditions modernes de la Bible mentionnent quatorze épîtres de saint Paul; il convient d'en retrancher l'épître aux Hébreux, qui ne porte même pas son nom et qu'une absence totale de sens critique a seule pu permettre de lui attribuer. Sur les treize qui se réclament positivement de lui, plusieurs, à leur tour, ont vu leur authenticité contestée, tout particulièrement les trois dites pastorales, adressées à Timothée et à Tite, celles aux Éphésiens et aux Colossiens. Mais on a également attaqué l'origine des deux épîtres aux Thessaloniciens et de celle aux Philippiens. L'illustre chef

de l'école de Tubingue, Ferdinand Christian Baur, n'en avait conservé que quatre, celles aux Romains, aux Corinthiens (deux) et aux Galates, les plus importantes, il est vrai, de la collection. Une discussion très vive s'est établie sur le bien-fondé de cette appréciation. La critique n'a point réussi à se mettre d'accord; cependant certains points sont acquis. Les épîtres pastorales sont décidément condamnées, moins par l'impossibilité de leur trouver une place dans la vie de l'apôtre, telle que les différentes sources nous permettent de la reconstituer, que par les institutions et l'esprit tout différents qu'elles nous révèlent. Nous nous y trouvons en présence d'une organisation ecclésiastique telle que la seconde ou la troisième génération chrétienne peuvent seules l'avoir connue; plusieurs passages font également pressentir les tendances gnostiques. M. Reuss, par un esprit de conservation auquel ses études sur l'Ancien Testament ne nous préparaient pas, a toutefois entrepris de rompre une dernière lance en faveur d'une cause perdue. En même temps, se rendant compte de la difficulté de cette tâche ingrate, il a borné son effort à arracher du naufrage une des trois condamnées, la seconde lettre à Timothée, dont l'accent est, par places, singulièrement personnel. Quelque importance qu'on attache à ce détail, la critique a toujours considéré ces trois épîtres comme indissolublement liées. L'abandon que M. Reuss a fait de deux d'entre elles sauvera-t-il la troisième? On pensera plutôt que celles-ci entraînent leur congénère dans un commun désastre.

Quelques critiques, indépendants d'ailleurs, effrayés de voir fondre la collection paulinienne sous l'analyse impitoyable de certains de leurs confrères, ont imaginé une théorie assez ingénieuse et qui, sur le domaine de la théorie tout au moins, est fort soutenable. L'un d'entre eux, M. Sabatier, dans une étude très distinguée, intitulée *L'Apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*, a prétendu qu'on devait voir dans les différentes épîtres autant d'étapes d'une pensée qui se transforme avec le temps et la réflexion, et qui irait ainsi

des Thessaloniciens aux Éphésiens en passant par les épîtres aux Romains, Corinthiens et Galates, ces dernières restant l'expression la plus authentique de la pensée mûrie et fermement assise de leur auteur. Ce raisonnement ne nous a point convaincu ; l'authenticité des Éphésiens et des Colossiens, en particulier, nous semble des plus difficilement soutenable.

Quand on aboutit à l'inauthenticité de la plus grande ou d'une bonne partie des lettres qui portent le nom de l'apôtre saint Paul, on se trouve en présence d'un phénomène littéraire dont le judaïsme de l'époque et le christianisme naissant nous offrent de nombreux exemples : ce phénomène est celui d'une littérature pseudonyme, pseudépigraphe, dont les auteurs abritent leur pensée sous le couvert d'un nom vénéré du passé. On s'est fort indigné, dans certains cercles, contre la supposition de « faux » subrepticement introduits dans les livres sacrés. Aujourd'hui que la littérature et les mœurs de l'époque sont mieux connus, ces particularités littéraires sont envisagées à un point de vue tout différent. Il est tel de ces écrits pseudépigraphes qui devient tout d'un coup une source de renseignements précieux sur un mouvement d'idées dont il reste le seul représentant authentique. Le développement, les progrès, les complications de l'organisation ecclésiastique tels que les révèlent les épîtres dites pastorales, nous livrent le secret d'une époque, dont le souvenir a été assuré par la fraude pieuse du pseudonymat ; sous le patronage d'un grand nom, de précieuses et instructives pages nous ont été conservées.

L'Apocalypse a passé pendant longtemps pour un livre énigmatique et indéchiffrable. Elle jouait dans le Nouveau Testament le rôle attribué à Daniel dans l'Ancien. Aujourd'hui les deux livres de Daniel et de l'Apocalypse sont considérés comme particulièrement clairs : leur contenu, leur date, leur raison d'être sont parfaitement connus et élucidés[1]. Il n'est

[1] Voyez notre article *Daniel* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, tome III, p. 572-590.

que juste de rappeler ici que M. Reuss n'a pas peu contribué à résoudre l'énigme de l'apocalypse chrétienne, monument immortel des espérances nourries au sein des communautés chrétiennes dans les années qui précédèrent la destruction de Jérusalem.

Le seul point qui reste en suspens concerne la question d'auteur. Le livre se donne comme une « révélation accordée par Dieu et transmise par Jésus-Christ à son serviteur Jean. » Quel est le Jean dont il est ici question, et ce Jean peut-il être reconnu comme le véritable auteur du livre ? La tradition désigne l'apôtre Jean, auquel elle attribue également le quatrième évangile. L'incompatibilité de ces deux ouvrages ayant été mise en lumière par les travaux du milieu du siècle, les uns ont préféré dépouiller l'apôtre de sa paternité à l'égard de l'évangile, tandis que d'autres se prononçaient dans un sens directement contraire : les uns comme les autres obéissaient peut-être, en ce faisant, à des préférences dogmatiques. Aujourd'hui l'on peut en traiter plus froidement. « Quelle que soit l'opinion qu'on se forme de l'origine du quatrième évangile, dit avec raison M. Reuss, cela ne saurait préjuger la solution de l'autre partie du problème. »

Le savant critique alsacien trouve sous la plume de l'auteur de l'Apocalypse plusieurs expressions qui conviendraient mal à un apôtre. « Au chapitre XXI, où il est fait une description splendide de la nouvelle Jérusalem, il est dit, au verset 14, que les murailles de la ville sont assises sur douze pierres fondamentales et que sur ces pierres sont inscrits les noms des douze apôtres. Nous avouons qu'il nous répugne d'admettre que l'un des Douze se soit décerné à lui-même un si grand honneur... Plus nous y réfléchissons, plus ces douze noms inscrits sur les murs de la nouvelle Jérusalem, tout en trahissant chez l'auteur ce judéo-christianisme pour lequel l'apostolat des Douze était une dignité supérieure et un privilège exclusif, le placeront dans une sphère et à une distance où l'on devait avoir l'habitude de reconnaître l'une

et l'autre avec déférence et sans jalousie. » Nous partageons tout à fait ce sentiment. Quel est donc ce Jean? « Nous penchons, dit M. Reuss, pour l'opinion qui voit dans ce Jean, lequel dit avoir composé l'ouvrage, quelque homonyme de l'apôtre. » M. Reuss n'examine pas si l'auteur n'a toutefois point prétendu se désigner comme étant l'apôtre Jean : l'Apocalypse rentrerait, à ce compte, dans la catégorie des œuvres pseudépigraphes. Nous posons la question sans nous y engager davantage.

Dans son volume des *épîtres catholiques*, M. Reuss traite de l'épître aux Hébreux, des épîtres de saint Jacques, saint Pierre (deux) et saint Jude. Le premier de ces écrits est certes une des compositions les plus originales du Nouveau Testament ; c'est un traité didactique, muni d'un appendice épistolaire, qui a entraîné la dénomination usuelle. « Nous inclinons à penser, dit M. Reuss, que la partie principale a été écrite indépendamment de toute préoccupation de circonstance. Elle paraît avoir eu, dans la pensée de l'auteur, une portée toute générale : car elle discute d'une manière purement théorique la question capitale qui s'agitait dans l'Église primitive, savoir celle du rapport entre l'ancienne et la nouvelle économie, entre la loi et l'Évangile. Ce discours, aussi distingué par la netteté de la disposition et l'élévation des idées, que par l'élégance et la correction classique du style, établit les prérogatives du Christ sur les organes de la révélation faite au Sinaï, et la supériorité absolue des biens assurés aux croyants par le nouvel ordre de choses sur les avantages plus ou moins imaginaires, et en tout cas insuffisants, que la loi offrait au peuple de Dieu. Il a pour but de faire comprendre aux chrétiens, partisans de celle-ci, l'erreur de leur point de vue et les mécomptes auxquels ils s'exposent en y persistant. »

L'épître aux Hébreux est anonyme, on le sait. En un moment où l'on croyait pouvoir arriver à des solutions précises sur les problèmes littéraires que soulève la collection sacrée, on a dépensé beaucoup d'efforts pour en revendiquer la pa-

ternité en faveur de tel ou tel personnage de la primitive église. Il est inutile de montrer que de telles recherches ne peuvent aboutir. M. Reuss, qui représente en ces matière, une opinion aussi éclairée que mesurée, le dit, de son côté, fort nettement : « On peut alléguer des raisons plus ou moins plausibles pour prouver que tel ou tel personnage apostolique *pourrait bien* être l'auteur qu'on cherche, mais comme on a pu en signaler plusieurs auxquels il serait permis de songer et que, d'un autre côté, nous ne connaissons qu'un bien petit nombre d'individus contemporains des apôtres, sans pouvoir affirmer que parmi ceux dont il n'y a plus de trace, il n'y ait pas eu des gens lettrés et instruits, toutes ces hypothèses restent de purs exercices de sagacité, et aucune n'arrive à des résultats qui s'imposent à la science. » Entre autres noms, on a prononcé ceux de Barnabas et d'Apollos.

Ce qui est plus important, c'est de déterminer, dans la mesure du possible, l'époque à laquelle il convient d'assigner la rédaction de cet écrit. Il résulte déjà d'expressions très significatives relevées dans les premières pages de l'épître, que l'auteur appartenait tout au moins à la seconde génération chrétienne. En le plaçant vers la fin du siècle, on se tiendra dans des limites raisonnables. M. Reuss, penche, mais sans y insister beaucoup, pour une origine un peu plus ancienne.

Les Actes des Apôtres et l'épître aux Galates donnent une très grande importance, dans la direction de l'église de Jérusalem et du christianisme primitif, à Jacques, « frère du Seigneur, » identifié par plusieurs avec Jacques le Mineur, fils d'Alphée. « Il nous paraît sûr et certain, dit M. Reuss, que le nom de Jacques que nous lisons dans l'adresse, désigne le personnage qui nous est plus particulièrement connu par le récit des Actes (xii, 17; xv, 13; xxi, 18) et par l'épître aux Galates (i, 19; ii, 9). De ces divers passages, il résulte qu'à l'époque illustrée par les travaux apostoliques de Paul, ce disciple se trouvait placé de fait à la tête de l'église de Jérusalem et exerçait une influence prépondérante et décisive,

non seulement dans le sein de la communauté de la métropole et parmi les nombreux chrétiens de la Palestine, mais même au dehors (Galates, II, 12) sur tous ceux qui, tout en s'attachant à l'Évangile, entendaient bien ne pas rompre avec la loi.... Nous ne nous tromperons certainement pas en disant que cet apôtre était reconnu, en quelque sorte, comme le chef visible et temporaire de la chrétienté, du moins de cette partie qui, recrutée parmi les hommes pieux de la synagogue, ne s'était pas encore fusionnée avec des éléments d'origine étrangère et n'avait pas encore subi l'ascendant des idées nouvelles et universalistes, mises surtout en circulation par l'apôtre des gentils et son école. » On voit quel intérêt s'attacherait à la possession d'un manifeste émané du chef illustre de l'église de Jérusalem, dont on place la mort vers l'an 62 ou 64 de l'ère chrétienne.

Le fait est que l'esprit judaïsant, dont saint Jacques fut le représentant le plus résolu, n'est pas étranger à la lettre qui porte son nom ; on sait que la doctrine de saint Paul y est prise à partie directement et d'une façon très vive : « Veux-tu savoir, ô homme vain ! que la foi sans les œuvres est stérile ? N'est-ce pas pour des œuvres que notre père Abraham a été déclaré juste, parce qu'il avait offert sur l'autel son fils Isaac ? Tu vois que la foi coopérait à ses œuvres, et c'est par les œuvres que la foi fut rendue parfaite, et l'Écriture fut accomplie en ce qu'elle dit : Abraham crut Dieu et cela lui fut imputé à justice ; — et il fut appelé l'ami de Dieu. Vous voyez que c'est par suite des œuvres que l'homme est déclaré juste et non par suite de la foi seule, *sola fide* » (II, 20-24). L'épître appartient donc bien évidemment aux cercles judaïsants, mais il sera plus prudent de n'en pas attribuer l'origine au personnage apostolique dont elle porte le nom. C'est l'opinion de M. Reuss, qu'il appuie sur la considération du caractère général de l'œuvre et sur un certain nombre de traits. « Nous ne serons pas étonnés, écrit-il avec la prudence qu'il apporte dans la solution des problèmes d'authenticité littéraire du Nouveau Testament, de voir la critique contem-

poraine pencher de plus en plus vers l'opinion que cette épître de Jacques date du second âge. » — C'est donc un écrit de plus à ranger dans la catégorie des pseudépigraphes.

Des deux épîtres qui portent le nom de l'apôtre saint Pierre, la seconde est condamnée depuis longtemps. On s'accorde à en placer la composition vers le milieu du second siècle. Son caractère pseudonyme ou supposé est marqué avec tant d'évidence qu'elle a fait accepter, malgré de vives protestations, l'idée de la présence dans les livres sacrés du christianisme d'écrits faussement attribués à des personnages vénérés. On a pu juger par ce qui précède des progrès que cette idée a faits dans les derniers temps.

La première épître de saint Pierre, sans présenter des caractères aussi évidents d'inauthenticité, doit être également abandonnée. On y trouve d'une façon trop visible l'influence de saint Paul, tant dans la pensée générale que dans le style. Or Pierre était avec Jacques le représentant des tendances judéo-chrétiennes. Aussi a-t-on attribué cette lettre à un auteur postérieur aux débats si vifs qui divisèrent les premières générations chrétiennes et désireux de couvrir du nom respecté de l'apôtre Pierre une tentative de conciliation entre les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens. Le style en est d'ailleurs déplorable et, pour trouver un exemple d'une langue aussi enchevêtrée, il faut chercher une comparaison dans quelques passages de l'épître aux Éphésiens. Qu'on nous permette d'en citer, pour appuyer notre dire, la première phrase : « Béni soit Dieu qui est aussi le père de notre Seigneur Jésus-Christ, lui qui, selon sa grande miséricorde, nous a fait renaître par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts pour une espérance vivante, pour un héritage incorruptible, immaculé, inaltérable, lequel est réservé dans les cieux pour vous qui, grâce à la puissance de Dieu, êtes gardés par la foi, en vue du salut prêt à être révélé dans l'époque dernière, dans laquelle vous devez tressaillir d'allégresse, après avoir été pendant peu de temps encore, s'il le faut, attristés par des tentations de diverse nature, afin

que l'épreuve à laquelle est mise votre foi, plus précieuse que l'or qui, tout périssable qu'il est, est cependant éprouvé par le feu, se tourne en louange en gloire et en honneur, lors de la révélation de Jésus-Christ, que vous aimez sans l'avoir vu, à l'égard duquel, sans le voir encore, mais croyant, vous êtes transportés d'une joie inexprimable et glorieuse, parce que vous obtenez, ce qui est le terme de la foi, le salut des âmes ! »

La courte épître de Jude « serviteur de Jésus-Christ et frère de Jacques, » le chef de la communauté de Jérusalem, doit être rangée sans contestation dans la catégorie des écrits supposés ou pseudépigraphes. L'auteur montre qu'il appartient au moins à la fin du premier siècle par un passage tel que celui-ci : « Mes bien-aimés, rappelez-vous les paroles qui ont été dites *autrefois* par les apôtres de notre Seigneur Jésus-Christ quand ils vous ont dit qu'à la fin des temps, etc. » (verset 17). Ce petit écrit ne laisse pas toutefois d'offrir de l'intérêt, ne fût-ce que par ses allusions à des légendes juives telles que le commerce des anges avec les femmes, où la Genèse (VI, 2) voit une des causes de la corruption dont le déluge devait être le châtiment, et la dispute de l'archange Michel avec le diable au sujet du corps de Moïse, et surtout par la citation qu'il emprunte au livre d'Hénoch, ce fameux ouvrage pseudépigraphe retrouvé dans le canon de l'église d'Abyssinie.

Dans son dernier volume, M. Reuss a traité de la théologie johannique, représentée d'une part par le quatrième évangile, de l'autre par les trois épîtres dites de saint Jean. Nous touchons ici à des questions autour desquelles s'est élevée la polémique la plus ardente, comparable seulement aux discussions entreprises sur la composition du Pentateuque. Mais là encore, le terrain se dégage, et, bien que certains points restent controversés, on peut assurer que le problème s'est singulièrement rapproché de sa solution. Il appartenait à M. Reuss d'exposer magistralement l'état d'un travail critique auquel il a fourni, depuis quarante ans, de précieux et abondants ma-

tériaux[1]. Si l'on compare le quatrième évangile aux trois premiers on est en droit de dire, selon l'heureuse expression de notre auteur, qu'on n'y trouve pas « l'histoire de Jésus, mais la philosophie de cette histoire, » philosophie élevée et subtile, absolument étrangère au sentiment des réalités, et telle que l'explique seul un développement avancé de la spéculation théologique. Par là nous ne tranchons point précisément la question de date et d'auteur, pourvu toutefois qu'on nous accorde que cet écrit n'a pu être composé qu'à une distance assez grande des premiers commencements de l'église chrétienne et que son auteur n'a pu être ni un disciple immédiat de Jésus, ni quelqu'un ayant vécu longtemps au milieu de la première génération chrétienne.

Quelques critiques assurent toutefois que l'auteur du quatrième évangile a recueilli et nous a conservé un certain nombre de souvenirs historiques précis sur la personne de Jésus, souvenirs qui avaient échappé aux rédacteurs des autres évangiles. On peut admettre ce fait sans contredire directement ce qui vient d'être dit plus haut. Nous sommes beaucoup trop ignorants de la manière dont se sont transmis au sein des premières communautés les souvenirs relatifs au fondateur du christianisme pour être, en droit d'affirmer *a priori* que l'écrivain qui a plié sans scrupule le cadre ordinaire et convenu de la vie de Jésus aux exigences de sa théologie, — nous allions dire de sa théosophie, — n'ait pu en revanche, par un canal inconnu, avoir connaissance de certains traits qu'il lui aura convenu d'incorporer dans son œuvre. Mais nous n'attachons à cette réflexion qu'une importance très secondaire.

L'opinion qui veut faire du quatrième évangile l'œuvre d'un apôtre n'est donc plus discutable en bonne critique.

(1) Dès 1840, l'éminent exégète publiait ses *Ideen zur Einleitung in das Evangelium Johannis*. Dans son *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* (1re édition, 1852, 3e édition 1864), il a mis en lumière, avec beaucoup de force et de sagacité, les traits caractéristiques de la théologie johannique.

Cela bien et dûment constaté, nous nous trouvons en face d'un problème d'importance bien moindre, il est vrai, mais aussi attrayant que complexe et qui concerne l'auteur réel de cet écrit.

La tradition ecclésiastique, de fort bonne heure déjà, a placé notre évangile sous le couvert de l'apôtre Jean ; mais le texte lui-même est muet à cet égard, et l'auteur ne s'y déclare nulle part expressément. On peut seulement remarquer l'affectation avec laquelle le livre relève à tout propos la personne du fils de Zébédée. Les remarques que suggère et les conclusions auxquelles peut conduire cette attitude, sont très bien indiquées par M. Reuss : « Cette position prééminente assignée au fils de Zébédée, dit-il, tant en général et relativement à tous ses condisciples que particulièrement aux dépens de Pierre, l'apôtre en chef d'après une tradition plus ancienne encore et confirmée d'avance par les récits synoptiques et les Actes, est-elle bien de nature à corroborer l'opinion qu'il est lui-même l'auteur d'un livre qui revendique pour lui cette place privilégiée ? » — « Après tout, continue notre auteur, on se demande ce que signifie cette affectation de désigner l'un des douze disciples, un seul, d'une manière si mystérieuse ? On peut répondre à cette question de trois manières. — Les uns, et ce sont les anciens d'abord et tous leurs successeurs qui ont simplement adopté la tradition ecclésiastique,.. n'y ont vu que la preuve la plus directe de l'identité de ce disciple avec l'auteur du livre. — D'autres, en bien petit nombre, ont voulu y voir la prétention d'un écrivain anonyme de se faire passer pour l'apôtre Jean. Cette opinion repose, à ce qu'il nous semble, sur une base bien peu solide. Il est vrai que les siècles de la grande transformation religieuse, avant et après la naissance de Jésus-Christ, nous ont laissé une si prodigieuse quantité d'ouvrages supposés, juifs et chrétiens, qu'un examen préalable est partout utile et nécessaire. Mais ils trahissent généralement leur véritable origine d'une manière bien plus directe et s'appliquent surtout à accentuer les noms qui doivent leur servir

de passe-port. Ici nous ne voyons rien de pareil. L'auteur, en supposant qu'il ait voulu en imposer à ses lecteurs, aurait sans doute éprouvé le besoin de se poser comme apôtre d'une manière directe. Mais il y songe si peu, qu'il n'ajoute pas même au nom du seul Jean qu'il introduit nominativement l'épithète de Baptiste, qui lui est donnée partout ailleurs. On serait donc plutôt autorisé à dire qu'il tenait à faire oublier qu'il y en avait encore un autre qui a pu jouer un rôle dans cette histoire. Ce n'est pas ainsi que procédaient alors les écrivains de cette catégorie. »

« Il y aurait peut-être moyen, conclut M. Reuss, de trouver le mot de l'énigme dans une troisième formule et de concilier les deux séries d'observation que nous avons faites et discutées dans cette introduction,.. ce serait de regarder l'apôtre Jean, non comme l'auteur direct, le rédacteur et encore moins comme le prête-nom mis en avant par un écrivain qui aurait trouvé utile de prendre un masque, mais comme le garant d'un certain nombre de détails historiques et de certaines paroles provenant de Jésus, qui ne se rencontrent pas dans nos autres sources et qui portent le cachet de l'authenticité. » Si nous comprenons bien la pensée de M. Reuss, il rejette d'une façon absolue l'idée que le quatrième évangile soit une œuvre pseudonyme, au sens propre du mot, dont l'auteur se serait couvert de l'autorité de l'apôtre Jean ; et nous avouons que le pseudonymat de l'écrivain auquel nous devons cette remarquable composition, aurait en effet des allures bien singulières, des allures presque anonymes.

Le mystère dont s'entoure l'écrivain s'expliquerait-il donc par des emprunts faits à une tradition directement rattachée à l'apôtre saint Jean ? Cela me paraît plus difficile encore à soutenir. Si le nom de saint Jean est mis en avant, c'est, pour me servir de l'expression dont use M. Reuss, comme « garant » de ce que cet évangile apporte de renseignements nouveaux ; or ce caractère de nouveauté n'éclate-t-il pas précisément dans l'élément théologique et spéculatif qui nous entraîne loin de l'entourage immédiat de Jésus ? L'hy-

pothèse de M. Reuss me semble donc aller à contre-sens de l'objet qu'il se propose. La garantie en question aurait été bien mal à propos invoquée, puisqu'elle a servi à couvrir les parties non-johanniques, de beaucoup les plus importantes, et dont l'originalité avait précisément besoin d'un haut patronage. Le procédé adopté par l'auteur était ainsi tout d'abord mystérieux (puisque Jean n'est pas directement désigné et qu'il est seulement question du « disciple que Jésus aimait »;) il devait encore donner lieu à l'équivoque, — et cela n'a pas manqué. M. Reuss, pas plus que les défenseurs du pseudonymat proprement dit dont il combat les conclusions, ne justifie d'ailleurs les réticences de l'écrivain : s'il réclame de l'auteur pseudépigraphe la franchise de son « faux, » nous réclamerons plus encore de l'auteur auquel il attribue le quatrième évangile, la franchise de l'assertion, légitime d'après l'éminent critique, par laquelle il revendique la paternité apostolique pour une partie de ses renseignements.

Il nous paraît donc que, si l'auteur du quatrième évangile avait voulu réellement revendiquer le patronage d'un des premiers apôtres, soit à tort, soit à bon escient, il aurait nommé saint Jean sans aucune hésitation. Le « disciple que Jésus aimait, » dans lequel, par une sorte de carte forcée, on se croit invinciblement amené à voir le fils de Zébédée, n'est, d'après nous, ni l'apôtre Jean, ni nul autre ; c'est une sorte de personnage anonyme, dont l'intervention signifie ceci : Voici l'histoire de Jésus, voici la doctrine chrétienne garantie par le « confident de Jésus, » par *le seul* de ses disciples qui ait pénétré complètement sa pensée ! Que la tradition ait bientôt matérialisé cette création littéraire dans la personne de l'apôtre saint Jean, cela s'explique à merveille ; du moment où l'on voulait à toute force trouver le « disciple que Jésus aimait » dans le catalogue apostolique et dans le groupe encore plus restreint des plus éminents apôtres, on arrivait à Jean. D'autre part, il nous sera permis d'invoquer en faveur de l'hypothèse que nous venons d'indiquer, cette considération, que de récents critiques ont voulu voir dans le disciple préféré

de Jésus, non par Jean, fils de Zébédée, mais Nathanael. Or Nathanael est évidemment une création de l'auteur. — Les trois épîtres de saint Jean, dont la première seule a quelque importance, sont nées dans le même milieu que l'évangile.

En résumé, sur vingt-sept livres qui composent la collection du Nouveau Testament, les seules œuvres bien authentiques et bien personnelles sont de quatre à huit lettres de saint Paul. Le reste contient un grand nombre de documents anonymes ou pseudonymes, dont quelques-uns ont subi de graves remaniements. Mais on aurait grand tort de s'imaginer que tel de ces ouvrages perd sa valeur historique par le simple fait que son authenticité est contestée; car ces ouvrages quand ils s'appellent l'épître aux Hébreux, le quatrième évangile, les épîtres pastorales, ou même les épîtres de Jacques ou de Pierre, deviennent de très curieux documents du développement des idées au sein des premières générations chrétiennes, développement beaucoup plus complexe et beaucoup plus varié que la tradition ne se l'imagine. Des livres qui ont subi de nombreuses transformations, tels que les trois premiers évangiles, nous renseignent aussi sur le même objet, contrairement, il est vrai, à leur intention première et à l'espérance de ceux qui prétendraient y chercher, ce qu'ils sont incapables de donner, de la pure histoire.

Pour ce qui est des études relatives aux origines du christianisme, M. Reuss, par sa savante publication, vient de leur assurer, comme il l'avait fait pour l'Ancien Testament, la base solide qui leur faisait défaut chez nous jusqu'à présent et dont les historiens du monde ancien ne se passaient jusqu'ici qu'à leur grand détriment. L'immense travail critique qu'il a su condenser sous une forme substantielle et originale est désormais à la portée de tous les travailleurs. Ceux-là seuls qui ont mis la main à l'œuvre peuvent comprendre au prix de quels efforts, de quel travail obstiné, par quelle dépense d'intelligence sagace et de talent, ce résultat considérable a été obtenu.

MAURICE VERNES.

BULLETIN CRITIQUE

DU

JUDAISME POST-BIBLIQUE

Grâce surtout à l'activité infatigable des savants juifs, la branche de littérature qui traite du judaïsme après le commencement de notre ère se trouve être fort riche. Non seulement les revues théologiques et le *Zeitschrift des Deutschen morgenländischen Gesellschaft* insèrent de temps en temps des articles à ce sujet, mais encore il n'existe en Allemagne pas moins de trois publications périodiques qui y sont presque entièrement consacrées. Ce sont le *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* du Dr H. Grätz, les *Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur* du Dr M. Brüll et le *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums* des Drs A. Berliner et D. Hoffmann; cette dernière publication a un appendice en hébreu intitulé *Ozâr Tôb*. Quelques feuilles périodiques enfin, comme la *Jüdische Literaturzeitung*, discutent hebdomadairement les questions sur le sujet qui nous occupe ici et font la revue des publications récentes, qui sont assez nombreuses.

Ce n'est pas chose facile que de trier dans cette masse de matériaux ce qui mérite d'être relevé comme intéressant l'histoire de la religion. En effet, dans le monde juif, vu le caractère de la Loi qui le domine, il n'y a pour ainsi dire pas de détail de la vie humaine, qui n'entre sous l'empire de la religion, et c'est au point de vue religieux que se traitent nombre de questions qui sont en réalité entièrement étrangères à la religion, pour peu que l'on envisage celle-ci d'une manière rationnelle. Je me permettrai de citer un exemple, qui me servira en même temps à attirer l'attention sur un ouvrage considérable. J. M. Rabbinowicz a publié en 1878

le troisième volume de sa *Législation civile du Thalmud*, consacré au traité *Baba Metzia* (I *Kethoubâth*, II *Baba Kama*). Au fond, cette publication n'a aucun intérêt pour l'histoire de la religion, ce qui est vrai, par exemple, aussi du livre de R. M. Bloch, intitulé *das mosaïsch-talmudische Polizeirecht*[1], ou de celui du Dr J. Bengel, intitulé *Studien über die naturwissenschaftlichen Kenntnisse der Talmudisten*[2]. Ce dernier ouvrage, dans lequel l'auteur fait voir combien mal les rabbins dont le Thalmud a conservé les paroles connaissaient la nature, peut sans doute contribuer à nous faire connaître le judaïsme actuel, puisque Bengel a cru nécessaire d'y combattre maintenant encore, et cela non sans passion, ceux qui accordent en ces matières aux anciens docteurs de la Loi une autorité à laquelle ils n'ont aucun droit. Mais cela ne nous apprend rien sur la religion même des anciens.

Quoiqu'il soit impossible de séparer rigoureusement ce qui appartient à l'histoire de la religion de ce qui fait partie du domaine de l'histoire de la civilisation ou de celui de la philologie, l'auteur de ce bulletin s'efforcera néanmoins de choisir dans l'abondante littérature qui parle du judaïsme ce qui lui paraîtra offrir de l'intérêt pour ceux qui cultivent l'histoire des religions. Il lui sera plus difficile d'être complet. En effet, lors même qu'il aurait le temps de lire tout ce qui se publie sur la période du judaïsme dont il est ici question, et qu'il serait capable de prononcer un jugement sur tout, tout ne lui passe pas sous les yeux.

Les études sur le Thalmud et les autres produits de l'ancienne littérature juive prennent une place considérable dans les livres qui s'impriment sans relâche sur le judaïsme. Ceux qui étudient le judaïsme ne s'en plaignent guère, car l'histoire de celui-ci est pour une grande part dominée par le Thalmud et le Midrasch, qui sont si difficiles à comprendre que l'on ne peut accueillir sans reconnaissance tout essai quelque peu réussi de les rendre plus abordables.

(1) Buda-Pesth, 1879.
(2) Leipzig, 1880.

C'est ainsi que M. H. Lowe, M. A., a publié *The fragment of Talmud Babli Pesachim of the ninth or tenth century in the university library, Cambridge*[1]. Le manuscrit dont l'auteur de cet ouvrage publie un fragment mutilé est ancien et intéressant. L'auteur y a joint une dissertation approfondie. Il est seulement regrettable qu'il ait trouvé bon de surcharger son travail d'une masse de notes qui n'y sont d'aucune utilité, pas plus que la liste complète des chapitres de la *Mischna* et qu'une grande quantité de ce qu'il appelle *bibliographical and biographical notes*. Ces dernières notes, quoique étrangères au travail qu'elles accompagnent, seront par elles-mêmes utiles à mainte personne. Les *miscellaneous notes* laissent fort à désirer sous le rapport de l'exactitude.

M. Schwab a poursuivi sa traduction du Thalmud. Il a achevé le Thalmud de Jérusalem du *Seder Zeraïm*. On sait que le Babli n'existe que pour le traité *Berachôth*, donné dans le premier volume de Schwab. La continuation qu'il a publiée n'est pas partout d'une exactitude irréprochable et ne supporte pas la comparaison avec le traité *Baba Metzia* de Sammter[2], ou avec le *Massechet Sopherim* de Joël Müller[3], mais c'est un bijou en comparaison de ce que le Dr A. Wünsche offre en ces temps-ci dans la même matière. Ses traductions se succèdent avec une rapidité inquiétante. A peine, en effet, la première livraison de sa *Bibliotheca rabbinica* avait-elle paru, la presse mettait au jour une traduction des parties haggadiques du Thalmud de Jérusalem[4]. Or la *Bibliotheca rabbinica*[5], dont il doit paraître dans les deux mois six ou sept feuilles d'impression, contiendra en premier lieu une traduction du *Midrasch Rabbôth*, vaste collection, comme on

(1) Cambridge, 1879.

(2) *Talmud babylonicum, Tractat Baba Mezia, mit deutscher Uebersetzung und Erklærung*. Berlin, 1876.

(3) *Der talmudische Tractat der Schreiber, eine Einleitung in das Studium der althebræischen Graphik, der Masora und der altjüdischen Liturgie. Nach Mss. herausgegeben und commentirt*. Leipzig, 1878.

(4) *Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen zum ersten Male in's Deutsche übertragen*. Zürich, 1880.

(5) *Bibliotheca rabbinica, eine Sammlung aller Midraschim zum ersten Male in's Deutsche übertragen*. Leipzig, 1880.

le sait, composée surtout d'interprétations haggadiques du Pentateuque et des cinq *Megillóth*. On lit sur la couverture de la troisième livraison qui renferme la fin du *Midrasch Kohelet* une note du Dr Wünsche par laquelle il fait connaître le désir de recevoir les communications de tous les savants disposés à lui suggérer des améliorations à sa traduction, ou à jeter quelques lumières sur certains passages. Je ne pense pas qu'il reçoive un grand nombre de réponses. Je me figure plutôt que quiconque a comparé avec l'original quelques pages de ces traductions en a conclu que ce serait une mer à boire que de vouloir relever les fautes; celles-ci pullulent. A chaque instant le traducteur se méprend sur le sens du texte, et souvent on voit qu'il n'a aucune connaissance des commentaires qui jettent de la lumière sur maint passage obscur; il est rare qu'il saisisse la pointe des jeux de mots et des interprétations des rabbins. Il résulte de là, que sa traduction n'a très souvent aucun sens. Quelquefois il prend le parti désespéré de sauter ce qui l'embarrasse. Il va sans dire que je n'ai pas lu toute la traduction des deux ouvrages, Thalmud et Midrasch ; je me suis contenté d'une vingtaine de pages, les comparant avec l'original. J'en ai vu ainsi assez pour avoir le droit de dire : *Ex ungue leonem*. J'ai donné dans le *Theologisch Tijdschrift*[1] quelques exemples des bévues que je reproche à ces publications. Je m'abstiendrai de le faire ici, certain que personne n'examinera la chose sans partager ensuite mon opinion. On trouvera dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*[2] une liste de fautes qui se trouvent à la première page de la traduction, et cette liste n'est pas même complète. Quand donc on voit les critiques de la *Protestantische Kirchenzeitung* et du *Literarisches Centralblatt* annoncer avec des louanges la traduction du *Midrasch Rabbóth*, il faut supposer que les auteurs n'ont pas pris la peine de comparer deux pages avec l'original.

L'une des causes les plus fertiles des bévues du Dr Wünsche

(1) 1880, pages 487 et suivantes.
(2) 1880, page 265.

se trouve dans son effroyable précipitation. Il en commettrait probablement un beaucoup moins grand nombre s'il prenait le temps d'étudier convenablement son texte. Il faut beaucoup de temps pour lire bien un *Midrasch*, car il se compose d'une série de courtes interprétations de textes d'un genre tout particulier; elles sont fondées sur des jeux de mots, sur une ressemblance fortuite entre des mots employés dans deux passages différents, sur des subtilités de raisonnement. Des pages entières sont une suite non interrompue d'énigmes. Aussi ne voit-on guère à quoi servirait une traduction pure et simple. Si les Juifs des anciens temps ont déjà trouvé les *Midraschim* si difficiles que Raschi a jugé utile d'en faire un commentaire, à combien plus forte raison nous faut-il un fil directeur, à nous qui nous mouvons dans une tout autre atmosphère intellectuelle et n'avons, fort heureusement, pas le goût de l'étrange exégèse des rabbins.

Qu'on me permette de donner un exemple. Dans *Bereschit rabba II* R. Siméon ben Lakisch voit dans les mots de Genèse I, 2 une allusion aux royaumes païens. « La terre était informe » désigne Babylone, « et vide » désigne la Médie, « et des ténèbres » désigne les Grecs qui obscurcissaient les yeux d'Israël au moyen de leurs lourds décrets. Enfin, « l'esprit de Dieu se mouvait » doit désigner l'esprit du Messie. Toutes ces interprétations sont déduites de paroles de l'Écriture; mais il est parfois très difficile de saisir la logique de la déduction. Ainsi, à propos du second point, où il est question de la Médie, on cite Esther, VI, 14. Une simple traduction ne peut ici aucunement faire comprendre le raisonnement du rabbin. Comment les mots : « Comme ils lui parlaient encore, les eunuques du roi arrivèrent et se hâtèrent de conduire Haman au festin qu'Esther avait préparé » peuvent-ils prouver que le mot *wabohou* (et vide) renferme une indication de la Médie? Le fin mot est sans doute que le verbe hébreu, *bahal*, dont l'auteur d'*Esther* s'est servi pour dire *se hâter*, a deux lettres communes avec le mot *bohou*

et que Haman, d'après Esther, III, 1, était un Mède. Les rabbins sont très coutumiers de l'emploi de semblables procédés. Mais à quoi sert à notre public de se voir mettre sous les yeux la simple traduction de ce qu'ils disent? A rien du tout. Qui veut traduire un commentaire juif, doit l'expliquer. Mais je doute fort qu'il vaille la peine de mettre ainsi tout le *Midrasch Rabbôth* à la portée de chacun.

Un grand nombre de publications ont pour but de recueillir et d'offrir, rangés et classés, au public des matériaux tirés du Thalmud et du Midrasch. Ainsi, M. Schuhl[1] en a extrait un recueil de proverbes beaucoup plus riche que la *Blumenlese* de L. Dukes. Il y a joint le commentaire nécessaire. Il était naturel qu'il y joignit aussi le plus ancien recueil de proverbes, le *Pirqué abôth*, tenu en si haute estime par les Juifs; mais il est permis de demander s'il n'aurait pas dû pour cela faire usage des travaux les plus récents pouvant l'aider pour la critique du texte et pour l'exégèse. J'ai perdu ma peine à chercher dans le livre de Schuhl les traces de ce qu'a donné C. Taylor dans son *Sayings of the jewish fathers*[2].

Les collections de paraboles et de légendes tirées du Thalmud et du Midrasch ont été récemment augmentées par une publication d'Ehrmann, *Aus Palestina und Babylon*[3], et W. Bakker[4] a donné une description de l'Aggada des *Amoraïm*, dès Rab (Abba Arikha) — mort en 247 — jusqu'à Askhi — mort en 427 — et à son école. Il a probablement raison d'affirmer que l'histoire de l'Aggada n'est autre que celle des aggadistes; mais cette thèse n'est pas de nature à donner une haute idée de l'aggada, puisqu'elle implique qu'il n'y a point de progression logique, de développement, de progrès ou de recul dans l'Aggada, en un mot, que l'on ne saurait y découvrir un mouvement qui en constitue l'his-

(1) *Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch, suivis du traité d'Abôth*. Paris, 1878.
(2) Cambridge, 1877.
(3) Wien, 1880.
(4) *Die Aggada der Babylonischen Amoraïm. Ein Beitrag zur Geschichte der Aggada und zur Einleitung in den babylonischen Talmud.* Strasbourg, 1878.

toire. On comprend donc que le livre de Bakker ne soit autre qu'une suite de biographies. Il en a rassemblé les matériaux avec beaucoup de soin.

Le Dr A. Harkavy a entrepris d'éditer sous le titre de *Zikkarôn larishonim wegam lankheronim* des manuscrits provenant d'auteurs postérieurs au Thalmud. La première livraison renferme les poèmes du R. Samuel hannagid ben Joseph Hallevi, auxquels sont jointes des notes [1]; la seconde donnera, tirées de documents nouveaux, la biographie de ce rabbin et celle de son fils; la troisième, plusieurs *Gaonim*.

Pendant que ces poèmes transportent les lecteurs en Andalousie et au XIe siècle, c'est en Allemagne et un siècle plus tard que David Rosin invite les siens à le suivre dans la publication qu'il a consacrée à R. Samuel ben Meir [2].

Cet opuscule cède le pas en importance à l'ouvrage du Dr M. Güdemann intitulé : *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Frankreich und Deutschland von der Begründung der jüdischen Wissenschaft in diesen Laendern bis zur Vertreibung der Juden aus Frankreich* (X-XIV, Jahrhundert) [3]. C'est le second volume d'une *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit*. Le premier volume s'occupe de l'Espagne et le troisième nous conduira en Italie. Celui qui a paru cette année forme par lui-même un tout, et contient un grand nombre de détails puisés surtout à des sources juives et présentant un grand intérêt, soit pour la théologie, soit pour l'histoire de la civilisation. Le judaïsme s'y présente à nous tel qu'il était au nord de la France et en Allemagne, à sa période la plus florissante, c'est-à-dire avant les persécutions de l'époque des croisades. C'est alors que brillèrent les écoles de R. Gerschom ben

(1) *Studien und Mittheilungen aus der K. œffentlichen Bibl. zu St-Petersburg*, 1879.

(2) *R. Samuel ben Meir als Schrifterklærer*. Breslau, 1880. — Jahresbericht des jüd. theol. Sem. « Frænkel'sche Stiftung. »

(3) Wien, 1880.

(4) *Das jüdische Unterrichtswesen wæhrend der spanisch-arabischen Periode*. Wien, 1873.

Yehouda et de R. Schelomo bén Yitzkhak (Raschi). Ensuite nous en poursuivons la décadence dans les temps de profonde misère et d'abaissement moral qui suivirent. Güdemann donne à titre d'annexes (*Handschriftliche Beilagen*) quelques pièces tirées de manuscrits, entre autres une ordonnance scolaire juive complète. L'exactitude soit du texte, soit de la traduction de cette pièce, pourrait donner occasion à quelques critiques; mais ce n'est pas ici le lieu de les exposer. Quant à l'ouvrage dans son ensemble, j'ai un grand grief contre lui : Le point de vue religieux de l'auteur le rend partial en faveur des Juifs et contre les chrétiens des anciens temps. Il n'est certes pas aveugle pour les grands défauts des Juifs. Cela, en aucune façon; au contraire, il avoue franchement la grande étroitesse des études thalmudistes de Raschi et de ses imitateurs, ainsi que la funeste influence qu'ils ont exercée sur toute la pratique des Juifs. Mais, dès qu'il s'agit de comparer ensemble Juifs et chrétiens, de peser leur valeur relative et de juger leurs relations réciproques, on s'aperçoit aussitôt que l'auteur n'a point une connaissance suffisante de l'histoire de l'Église chrétienne à l'époque dont il parle, et en même temps qu'il semble poussé par un besoin, sans aucun doute instinctif, de trouver les Juifs blancs et les chrétiens noirs. La théologie chrétienne, à son avis, s'est développée sous l'empire de l'élan imprimé aux études judaïques par R. Gerschom, né en 960. Mais Bède le Vénérable, Raban Maur, Walafred Strabo, Radbert Paschase et d'autres ont écrit sur l'Ancien Testament à une époque où, suivant Güdemann lui-même, il n'existait pas de science juive indépendante dans le Nord de la France et en Allemagne. Il reconnait sans doute que l'existence des Pauvres de Lyon, des Albigeois et d'autres hérétiques était un symptôme de vie parmi les chrétiens; mais, prétend-il, ils subissaient l'influence juive et considéraient l'Ancien Testament comme supérieur au Nouveau. Voilà une étrange manière d'expliquer les choses! On sait en effet fort bien que la plupart de ces sectes hérétiques rejetaient l'Ancien Testament et que

c'est très probablement par le fait d'une méprise qu'on leur a attribué la sentence *Lex Judæorum melior est quam lex Christianorum.*

M. Güdemann ne se contente pas de vouloir que les chrétiens aient emprunté aux Juifs à peu près tout ce qu'ils ont eu de bon, il les accuse encore d'avoir enseigné toutes sortes de mauvaises choses aux Juifs, par exemple la sorcellerie. Ne faut-il pas qu'il en soit ainsi, puisque la sorcellerie est très sévèrement prohibée par le Thalmud? Arguments étonnants où se laissent entraîner les esprits prévenus! Il est clair que la défense du Thalmud prouve que la sorcellerie était très en vogue chez les Juifs. C'est un point sur lequel sans doute Juifs et chrétiens n'avaient rien à s'envier les uns aux autres. Qu'y a-t-il eu de plus répandu dans l'antiquité que la sorcellerie?

Il me faut encore attirer l'attention sur un ouvrage. Il est du Dr M. Joël, et a pour titre : *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts*[1]. Ce livre renferme trois dissertations, dont les deux dernières, *a. Aristobul, der sogenannte Peripatetiker*, *b, Die Gnosis*, sont, je ne sais pourquoi, appelées par l'auteur des *Excursen* (en français, c'est à peu près l'équivalent de digressions). La première, donnée comme étant le sujet principal, a pour titre : *Der Talmud und die griechische Sprache*. Le second *Excurs* se rattache assez intimement à cette pièce, puisque tous deux nous transportent au milieu de la lutte entre le judaïsme et le christianisme naissant. Le Dr Joël présente à ce sujet des considérations qui ne sont pas sans valeur comme complément à ce qui a déjà été dit par Grätz, et surtout par Derenbourg, mais qui ne suffisent aucunement à élucider définitivement la question. Il reste de grandes lacunes dans ce travail. Par exemple, l'auteur n'a pas suffisamment utilisé les passages du *Bereschith rabba* qui offrent des parallèles avec le Thalmud, ou qui par eux-mêmes jettent du jour sur la

(1) Breslau und Leipzig, 1880.

question. Ce qui est pire, le Dr Joël mutile, en le traduisant mal et en en supprimant la fin, le passage de *J. Ghag*, II, 1, dans lequel Ben Zoma donne à son maître Josué ben Khananja, une explication mystique de l'œuvre de la création[1]. Ce passage, pris dans son ensemble et bien lu, ne dit pas un mot de l'hérésie, mais parle seulement des dangers de trop profondes spéculations, dangers fort redoutés des rabbins. En général, ce petit ouvrage a un défaut qui ne se rencontre que trop fréquemment ; il ne constitue pas un tout; arrivé au bout, le lecteur n'a plus qu'une impression confuse de ce qu'il a lu.

Ce défaut, au reste, est celui de la plupart des études dont le judaïsme post-biblique a été l'objet. On nous donne un grand nombre de détails, mais on ne néglige que trop de nous en faire saisir l'enchaînement. Il me semble que la cause de ce défaut n'est pas difficile à découvrir. La plupart de ceux qui se livrent à cette étude sont des Juifs, naturellement fort attachés à leur nation et à leur religion, quelque différences d'opinion qui les séparent les uns des autres au sujet du degré d'autorité pratique qu'il convient d'accorder de nos jours aux préceptes du Thalmud. Ces auteurs sont unanimes à attribuer à Israël au milieu du monde chrétien une grande mission accomplie dans le cours des siècles ; mais ils ne parviennent pas à définir clairement cette mission. L'idée-mère fait ainsi ordinairement défaut dans leurs études historiques.

Leyde. H. Oort.

(1) *Mibbekhouts* ne signifie pas faire partie des hérétiques, mais, ou bien être hors de soi, être fou, ou bien, comme le veut *Bereschithrabba* (*halach lo*), être perdu.

COMPTES-RENDUS

La mort et le diable, histoire et philosophie des deux négations suprêmes par Pompeyo Gener, de la Société d'anthropologie de Paris. — Précédé d'une lettre à l'auteur de E. Littré. 1 vol. in-8 de XL-780 pages. Paris, C. Reinwald. 1880.

Ce volume est ainsi divisé. Livre premier : La mort et l'immortalité. *Partie historique* : I, Inde ; II, Perse ; III, l'Egypte ; IV, Phénicie ; V, Grèce ; VI, Les Hébreux ; VII, La décadence ; VIII, Le moyen âge ; IX, La danse Macabre et le *dies iræ* ; X, La Renaissance et l'Espagne catholique ; XI, La révolution. *Partie philosophique*. I, La vie et la mort ; II, Du corps et de l'âme ; III, De l'immortalité ; IV, Conséquences pratiques. — Livre deuxième. Le démon. Evolution de l'idée du mal à travers ses personnifications. I, Typhon ; II, Ahriman ; III, Babylone ; IV, Iahweh et Satan ; V, Le Tartare, le démon et selon l'art sacré ; VI, Du mal selon la Gnose et l'orthodoxie ; VII, Le diable bestial et le pauvre diable ; VIII, Le grand diable ; IX, Le sabbat et l'alchimie ; X, Le diable, de la Renaissance aux temps modernes ; XI, De l'idée du mal philosophiquement considérée. Conclusions. Appendices.

C'est une vaste compilation, entreprise au point de vue de la philosophie positive, dont l'auteur indique lui-même l'objet dans les lignes suivantes : « La mort est le terme de l'individu dans son combat pour l'existence ; le mal est la négation ou la limite du bien-être matériel ou du bien moral. C'est en faisant l'historique de ces deux négations, c'est en parcourant la série des faits auxquels elles se rapportent, c'est en un mot en suivant leurs évolutions que nous les verrons décroître progressivement, bien que par oscillations, en raison directe de l'accroissement continu de la vie et de la justice parmi les hommes. En même temps que nous observerons ce décroissement, nous remarquerons aussi combien l'idée que l'on a eue de ces négations a changé de signification suivant les différents âges, qui leur ont attribué chacun des origines diverses et les ont rapportées à des événements distincts. A l'aide d'une philosophie qui s'appuie sur les résultats de la science, nous démontrerons qu'elles ne correspondent qu'à des rapports purement naturels et nous dégagerons ce qu'on leur oppose de réel selon le criterium positif. » M. P. Gener dit encore : « Déterminer la direction de l'Humanité, en démontrant qu'elle s'avance toujours vers un état meilleur pour réaliser chaque jour une plus grande somme de vie et de bien-être sans

parvenir jamais à l'Immortalité ni à la réalisation de la Justice d'une façon absolue, tel est le but que nous avons poursuivi dans ce livre. »

Nous n'avons point qualité ici pour apprécier les parties philosophiques de ce volume. Nous nous bornerons à quelques remarques sur des points de détail empruntés aux parties historiques, après avoir rendu justice aux recherches étendues, à la curiosité, à la fois ardente et patiente, dont témoigne cet ouvrage, qualités que l'on estime d'autant plus que le jeune écrivain n'avait point à manier sa langue maternelle.

P. 73. « La continuelle dépendance du peuple hébreu et la stérilité de ses efforts font qu'il espère son salut d'un être qui viendra le racheter, et il songe sans cesse à cet émancipateur qu'il appelle *Messie*. Comme il manque de joies, il espère les trouver dans un paradis terrestre qu'il voit toujours en perspective. » Les espérances dites messianiques du peuple hébreu n'ont jamais eu l'importance qui leur est ici donnée, sauf en des temps de calamité et d'oppression. Quelques lignes plus loin : « Les croyances et les espérances de ses premiers âges furent purement terrestres. Son culte était un informe mélange de cérémonies fétichistes et polythéistes. Tous les dogmes, tous les principes qu'il porta plus tard dans la constitution du christianisme, il les a élaborés au contact de peuples étrangers. Le code religieux même attribué à Moïse, n'est qu'une servile imitation des lois égyptiennes. » Tout cela est très exagéré et ne s'accorde point d'ailleurs avec les résultats les plus récents de la critique. Le Pentateuque ne s'explique nullement par des emprunts à l'Egypte. L'originalité des idées religieuses israélites antérieurement à l'exil babylonien est incontestable. L'influence des peuples étrangers a été sérieuse, mais M. Gener se fait ici l'écho de ceux qui, sous prétexte de la mettre en valeur, ont méconnu le caractère propre et authentique du développement religieux au sein du peuple hébreu.

Nous donnons ces remarques à titre de spécimen. On pourrait en faire de semblables sur un très grand nombre de points. Malgré son désir et son intention de recourir aux meilleures sources, M. P. Gener n'échappera point au reproche de généraliser et de donner sous une forme absolue des hypothèses très contestables. C'est là aussi l'écueil d'une publication encyclopédique, où l'on reconnaît la marque d'un esprit entreprenant, laborieux, singulièrement actif, mais point assez défiant de lui-même.

Au fond M. Gener a voulu écrire la philosophie de l'histoire religieuse de l'humanité. Dans l'état actuel de la science cette tentative est prématurée. Ni la lecture, ni l'information, ni la curiosité ne peuvent suppléer à l'insuffisance des matériaux recueillis et classés jusqu'à ce jour. Nous sommes convaincu que M. P. Gener a conscience tout le premier de cet inconvénient, et qu'il appliquera désormais ses facultés incontestables d'érudit et d'écrivain à des sujets plus restreints, mieux délimités, sur lesquels le résultat répondra davantage à ses efforts.

Etudes sur les religions de l'antiquité par un ami de la Nouvelle Eglise. Paris, 1880, 186 p. in-8°. — **De la religion des peuples qui ont habité la Gaule**, par Edmond CHEVRIER. Bourg, 1880, 52-28 p. in-8°.

Le premier de ces deux ouvrages est, à certains égards, la contre-partie de l'ouvrage de M. P. Gener. « Les recherches et les découvertes des savants modernes sur la mythologie, dit M. Chevrier, ont transformé cette science. Dans les études qui suivent nous avons cherché à résumer et à vulgariser les principaux résultats des travaux des érudits de notre temps sur les religions de l'antiquité. — Ce livre, tiré à un petit nombre d'exemplaires, est surtout destiné à ceux qui connaissent et apprécient les doctrines religieuses exposées dans les écrits de Swedenborg. Pour l'interprétation des mythes des religions primitives, nous avons trouvé un fil conducteur dans la science des symboles telle qu'elle est exposée par le savant Suédois. Dans ses écrits, cette science s'appelle la science des correspondances entre le monde spirituel et le monde naturel. — Interprétés à l'aide de cette science, ramenés à leur simplicité et à leur pureté primitives, les dogmes et les rites principaux des religions antiques concordent avec le véritable christianisme. » L'auteur part de ce principe, que les ressemblances entre les religions antiques prouvent qu'elles dérivent toutes de la même origine, et traite surtout des religions de l'Inde et de l'Egypte.

La seconde brochure, où M. Chevrier a fait abstraction de son point de vue philosophique particulier, contient un très grand nombre de faits que nous n'avons point vus ailleurs groupés d'une façon aussi claire ; ceux qui s'occupent de mythologie nationale y puiseront des renseignements curieux sur des pratiques et usages locaux qui tendent à disparaître devant l'uniformité croissante de nos mœurs et qu'il est du plus grand intérêt d'arracher à l'oubli par des descriptions précises et authentiques.

Nous signalerons particulièrement le chapitre IV, intitulé *Des fêtes religieuses chez les peuples de la Gaule*. Ce chapitre contient les divisions suivantes : § 1er. Des fêtes et cérémonies célébrées dans les Gaules aux quatre principales époques de l'année : au solstice d'hiver, à l'équinoxe du printemps, au solstice d'été, à l'équinoxe d'automne. Des pratiques superstitieuses qui sont encore observées en France aux mêmes époques et qui sont encore des restes de l'ancienne religion des Gaulois. § 2. La Fête de Mars ou du printemps. § 3. Le feu du premier novembre. § 4. Les feux de la Saint-Jean. « A Lagnieu-en-Bugey, le bûcher se compose d'un peuplier de trente ans, conservant son panache de verdure et implanté sur un plateau. Dépouillé de ses branches basses, il est entouré de fagots bien secs ; le tout ayant la forme pyramidale, rappelle les pyra qui sont sur les monuments antiques. Ce bûcher, auquel, il y a quarante ans, le feu était mis par le curé suivi du maire et du conseil municipal, qui en faisait trois fois le tour auparavant, s'appelle la *Charavële*. » § 5. La fête du solstice d'hiver ou du 23 décembre. « Dans la

vallée de la Seille (Haute-Bresse), dans le Jura, le 25 décembre, la jeunesse porte sur les hauteurs des flambeaux qui font un merveilleux effet. — En Dauphiné les gens de campagne vont sur un pont, y allument du feu, et quand le soleil (*sol novus*) se lève, ils lui font l'offrande d'une omelette en la jetant dans la rivière.

Chapitre V. Des bois et des sources comme lieux de culte en Gaule. « Le clergé chrétien ne pouvant déraciner la vénération des peuples pour certains bois se les appropria, y bâtit des chapelles, y plaça des images de Madones et enclava même dans ces chapelles des arbres sacrés pendant sur racine comme à Saint-Martin-du-Mont, en Bresse, à la chapelle du château de la Roche. »

Chapitre VI. Du culte sur les montagnes, des enceintes sacrées, de *Poypes*. « L'on entrait dans les enceintes sacrées du côté de l'Orient... La face de la maison est vers l'Orient, d'après les traditions des peuples primitifs. En Bresse, l'on entre toujours dans la maison par la porte qui est du côté du matin. Cette tradition est le motif pour lequel les Bressans orientent presque toujours leurs maisons vers le matin, sans souci de l'alignement sur la route. »

Dans une dissertation paginée à part, qui forme la seconde partie de cette brochure sous le titre de *Monuments mégalithiques en Gaule*, nous trouvons encore des renseignements précieux. « Dans beaucoup de pays on attribue aux menhirs et aux roches de forme conique, consacrés jadis au culte, une influence sur la génération et sur les mariages. Les jeunes filles vont en pèlerinage près de ces pierres pour avoir un mari et les femmes mariées pour avoir des enfants... Dans les Vosges et dans le Jura, autour de certaines pierres dressées et de certains rochers, il y a de grands rassemblements de jeunes filles parées qui dansent en rond. Les nouveaux mariés se frottent le ventre contre ces pierres pour avoir des enfants. Cette coutume existait encore, il y a peu de temps, pour le menhir de Simandre, en Revermont. Ce sont ces coutumes qui avaient fait donner aux menhirs, ainsi qu'au seul qui soit dans le Cher, à dix lieues de Bourges, le nom de *pierre à la femme*, de *pierre à la mariée*.... Cette dévotion se retrouve à Rolier, en Dombes, à Montiers, en Bresse, où elle s'adressait à une pierre sur laquelle on roulait les enfants faibles. Le clergé l'a fait enlever. Près de Toussiène, en Dombes, une pierre levée, dite *pierre Mignon*, était vénérée avec les mêmes rites que la *pierre lithe* de Nozeroy, que la *pierre d'appétit* de Verdun en Bresse : les jeunes gens y allaient en procession, s'agenouillaient, baisaient la pierre, faisaient des libations et on mangeait en rond des gâteaux en buvant du vin. »

Au sujet des « pierres à écuelles » qui abondent dans le Jura septentrional, M. Chevrier donne d'utiles indications sur la région qu'il habite : « M. Desor s'étonnait qu'on n'eût pas trouvé de pierres à écuelles dans l'est de la France. M. Falsan en a signalé une à trois kilomètres sud-est de Belley, commune

d'Arbignieu, hameau de Thoys ; ce bloc erratique porte soixante écuelles groupées trois par trois, communiquant par un sillon, plus l'image d'un phallus ; on l'appelle dans le pays la *boule de Gargantua* ; elle est près de la *roche des fées*. Il y a d'autres pierres à écuelles dans le Bugey, à Decize, près Lyon, une pierre levée à sept bassins, une autre à Taurière, canton de Largentière, d'autres dans la Haute-Loire. »

Un dernier paragraphe est intitulé *Des monuments mégalithiques de la Bresse et du Bugey*. « On n'a encore, dit M. Chevrier, découvert qu'un petit nombre de ces antiquités dans le département de l'Ain, peut-être faute de recherches suffisantes... C'est surtout sur les sommets des montagnes de Revermont et du Bugey qu'on pourrait rencontrer des antiquités préhistoriques. » M. Chevrier signale toutefois un certain nombre de points. Nous ne saurions trop l'encourager dans cet ordre de recherches ; provoquer des observations précises sur les objets dont l'honorable érudit s'est efforcé de tracer un tableau d'ensemble, est une œuvre excellente, dont le profit doit être également grand pour la cause des antiquités nationales et pour la connaissance des rites et usages religieux des temps anciens.

M. V.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES.

I. **Académie des inscriptions et belles-lettres.** — *Séance du 25 juin.* M. J. Halévy commence la lecture d'une *Note sur deux inscriptions cunéiformes relatives au règne de Nabonide et à la prise de Babylone par Cyrus.* M. Halévy relève dans ces inscriptions de nombreux renseignements qui permettent de contrôler le témoignage des historiens anciens, et, selon les cas, de constater leur véracité ou de rectifier leurs erreurs. Il y trouve des motifs de révoquer en doute la tradition qui attribue aux Achéménides une origine perse et par conséquent aryenne (Cette note a paru depuis dans la *Revue des études juives*, publication trimestrielle de la *Société des études juives*). — *Séance du 2 juillet.* M. Le Blant, lit un *Mémoire sur quelques-uns des actes des martyrs non compris dans les Acta sincera de dom Ruinart.* Ruinart, dit-il, a rendu un grand service à la science en choisissant, parmi les nombreuses relations qui nous sont parvenues sous le nom d'*Acta martyrum*, celles qui présentaient le caractère le plus marqué d'authenticité ; il a ainsi rendu ces textes à l'histoire, qui n'osait plus s'en servir, ne sachant comment distinguer le vrai du faux dans cette masse de documents. Mais de nos jours on a reproché à Ruinart d'avoir fait un choix trop restreint et

d'avoir jeté dans un discrédit non mérité, en les écartant de son recueil, nombre de textes qui n'étaient pas sans valeur. Ce reproche, dit M. Le Blant, est injuste. Ruinart n'a prétendu donner qu'un choix et non un recueil complet; il pensait lui-même à publier un supplément à son œuvre. D'ailleurs, loin d'être trop sévère sur le choix des documents, il en a plutôt admis encore trop qui sont apocryphes, retouchés, ou tout au moins suspects. — Mais ce qui est vrai, ajoute M. Le Blant, c'est que, même parmi les textes justement écartés par Ruinart, il peut y avoir beaucoup à prendre pour l'histoire. Bien des Actes refaits à distance, remaniés, interpolés, non « sincères » par conséquent, selon l'expression de Ruinart, contiennent néanmoins des fragments plus antiques, empruntés à des mémoires originaux que les auteurs de ces Actes interpolés avaient eus entre les mains. Par exemple, dans Métaphraste, auteur du IXe siècle, on trouve des passages où l'auteur appelle saint Pamphile, mort en 309, « Pamphile mon maître, » et raconte son martyre en parlant comme un témoin oculaire : ces morceaux ont été certainement copiés par Métaphraste dans les livres, aujourd'hui perdus pour nous, où Eusèbe, disciple de Pamphile, avait raconté la vie et la mort de son maître. Il serait possible de surprendre de même, pense M. Le Blant, dans bien des textes de basse époque, des fragments plus anciens et qui ont une valeur réelle. Il faut pour cela faire un examen détaillé de chaque texte, en y appliquant toutes les ressources dont dispose aujourd'hui l'érudition. M. Le Blant a entrepris ce travail. Il en fera connaître les résultats dans un ouvrage auquel le mémoire dont on vient de lire l'analyse servira d'introduction. — M. J. Halévy continue la lecture de son mémoire sur l'histoire de la Babylonie d'après les textes cunéiformes. — *Séance du 9 juillet.* M. Le Blant, présente des estampages de trois inscriptions puniques provenant de Carthage. Ces inscriptions, examinées par M. Renan, sont des *ex voto* à Rabbat Tanit et à Baal-Hammon. On possède aujourd'hui environ deux mille de ces *ex-voto* carthaginois. Ils sont intéressants surtout par les noms propres qu'ils contiennent en grand nombre. — M. Le Blant continue la lecture de son mémoire sur quelques actes des martyrs non compris dans les *Acta sincera* de Ruinart. Il examine divers genres d'interpolation dont ont souffert plusieurs actes qui nous sont parvenus, mais où il est pourtant possible de reconnaître, sous les additions, un fond antique et qui doit faire autorité. Il montre ensuite que, si l'on refuse de croire aux miracles rapportés dans les actes, ce ne doit pas être toujours une raison pour révoquer en doute les faits eux-mêmes qui sont donnés comme miraculeux, ni, par conséquent, pour attaquer l'autorité des actes qui les rapportent. En effet, tel fait qui n'avait rien que de naturel, a pu être pris pour un miracle et relaté comme tel. Par exemple, on lit souvent dans les actes, qu'un martyr, livré aux bêtes, fut miraculeusement épargné par elles. Or, il arrivait certainement en réalité que les bêtes de l'amphithéâtre refusaient de toucher aux

condamnés qui leur étaient livrés. Tacite en rapporte un exemple, *Hist.*, II, c. LXI, au sujet d'un chef boïen insurgé, livré aux bêtes par l'autorité romaine ; il fut épargné par les animaux, et la foule le crut protégé par les dieux. La même chose a pu arriver pour des condamnés chrétiens, et il n'est pas étonnant que les fidèles y aient vu un miracle. On aurait tort si l'on rejetait comme apocryphe tout récit qui rapporte un de ces prétendus miracles, en traitant de fabuleux les faits qu'il relate. — M. CLERMONT-GANNEAU communique un nouveau document iconologique relatif au mythe d'Horus et de saint Georges. Il y a quelques années, M. Clermont-Ganneau avait fait une communication sur un bas-relief égyptien du Musée du Louvre qui représente Horus hiéracocéphale, en costume d'officier romain, tuant un crocodile, et il avait exprimé l'opinion qu'il fallait voir dans cette image religieuse égyptienne l'origine de la légende chrétienne de saint Georges. Le monument qu'il présente aujourd'hui lui paraît propre à confirmer cette thèse. C'est une petite médaille de bronze, rapportée d'Egypte par M. Schlumberger. Elle représente d'un côté Hathor allaitant Horus, de l'autre un Horus tuant un monstre semblable à celui du bas-relief du Louvre. C'est une médaille de piété d'un travail grossier, dont le prix était certainement fort minime, et qui a dû beaucoup se répandre dans la basse classe du peuple. S'il en est ainsi, il est facile de comprendre comment cette image répandue dans la foule, a pu donner naissance à une légende comme celle de saint Georges ; cela ne se comprendrait pas aussi bien si le sujet en question n'avait été représenté que sur des bas-reliefs, comme celui du Louvre. M. Clermont-Ganneau pense, en outre, que des médailles comme celle-ci ont pu servir de type aux premières médailles de piété chrétiennes, dont l'origine devrait être ainsi cherchée en Egypte. — M. HALÉVY continue sa lecture sur deux inscriptions cunéiformes. — *Séance du 16 juillet*. M. LE BLANT, poursuivant son étude sur les actes des martyrs non compris dans le recueil des *Acta sincera* de dom Ruinart, examine les détails techniques de droit et de procédure qui sont consignés dans plusieurs de ces actes, et montre, dans la concordance de ces détails avec ce que nous savons d'ailleurs de la législation et des usages judiciaires des Romains, une preuve de l'antiquité et de l'autorité des récits primitifs d'après lesquels ces textes ont été rédigés. — M. ROCQUAIN met sous les yeux de l'Académie une feuille de parchemin trouvée à Cordes, près d'Albi, dans un mur de la fin du XIIIe ou du commencement du XIVe siècle. Cette feuille porte un texte provençal d'une écriture de la seconde moitié du XIIIe siècle. Il résulte de l'examen de cette pièce qu'elle était destinée à servir à la divination dite par les *sorts des saints* ou *des apôtres*. Cette divination, pratiquée ordinairement avec un exemplaire de la Bible ou simplement du Psautier ou des Évangiles, consistait à ouvrir le livre au hasard et à chercher dans la page sur laquelle on tombait une pensée qui pût s'appliquer aux circonstances où l'on se trouvait. Dans le document trouvé à Cordes, le titre

porte bien : « Ce sont ici les *sorts* des apôtres, » mais le texte n'est pas tiré de la Bible ; c'est un choix de cinquante-sept sentences rédigées à dessein en termes vagues, pour répondre à toute espèce de questions imprévues telles celles-ci : « Ce que tu poursuis viendra avec grande joie : que prie Dieu et bannis toute anxiété ; » ou au contraire : « Ne persiste pas dans ton projet ; car il est vain ; » ou enfin : « En ce moment éloigne-toi, car *les sorts* refusent de répondre ; un autre jour reviens, et ils te diront la vérité. » Toutes ces réponses sont précédées d'une prière à Dieu et aux saints pour demander une réponse véridique. A la marge du parchemin sont attachés, par leurs extrémités, des fils de couleur en nombre égal aux sentences et placés en face de l'une de ces dernières. La feuille est placée de manière à n'occuper qu'un petit volume et à pouvoir être aisément cachée sous les vêtements et transportée en secret. M. Rocquain pense qu'elle appartenait à un diseur de bonne aventure ambulant, qui exerçait clandestinement ce métier, sévèrement prohibé par l'Église et dangereux surtout dans une région hérétique où sévissait l'Inquisition ; il finit par se voir contraint de la cacher dans le mur où on l'a retrouvé de nos jours. Lorsqu'on le consultait, il commençait par lire la prière inscrite en tête de la feuille, puis il disait à celui qui le consultait de choisir un fil au hasard, et il lisait la réponse correspondante au fil touché. — M. J. Halévy, termine sa communication sur deux inscriptions cunéiformes découvertes en Babylonie et relatives au règne de Nabonide et à la prise de Babylone par Cyrus. La première de ces inscriptions relate les conquêtes de Cyrus, qui d'abord simple roi de Susiane, vainquit et détrôna successivement Astyage, roi d'Ecbatane, et Nabonide, roi de Babylone. Elle dit que Cyrus se montra respectueux à l'égard des dieux à Babylone et prit part aux cérémonies célébrées en leur honneur. La seconde inscription mentionne un pardon général accordé par Cyrus aux captifs étrangers qui se trouvaient à Babylone, avec la permission de retourner dans leur patrie et d'emporter leurs dieux. Cyrus n'y joint à son nom et à celui de ses ancêtres d'autre qualification que celle de roi de Susiane. M. Halévy conclut de ces textes : 1° Que Nabonide fut le dernier roi de Babylone et que le prétendu règne de Balthasar est fabuleux ; 2° que Cyrus était susien et non perse, qu'il fit ses conquêtes à l'aide des troupes de la Susiane pays militairement organisé et non à l'aide des Perses, peuple à demi nomade et peu propre à la guerre ; 3° que Cyrus toléra toutes les religions et ne songea nullement à imposer celle des Perses, et qu'il est vain, par conséquent, de vouloir, comme le prétendent certains auteurs, chercher à la religion juive une origine perse. — *Séance du 23 juillet.* M. Prost communique deux inscriptions latines trouvées récemment aux environs de Metz. L'une, trouvée à quelques lieues au nord-est de cette ville, est gravée sur un petit cippe, dans la partie supérieure duquel est scellé un anneau de fer. C'est une dédicace au dieu *Cissonius*. L'autre est une dédicace à la déesse Mogon-

tis. Elle a été trouvée près de Metz, vers la bifurcation des chemins de fer de Forbach et de Nancy. Elle se compose de six lignes qui sont complètes, à la différence de la première : *Deo Mogontu Jul. Paternus tabellar. ex-voto.* — M. Le Blant continue la lecture de son mémoire sur quelques actes des martyrs non compris dans le recueil des *Acta sincera* de dom Ruinart. — *Séance du 20 août.* M. Ad. Regnier annonce que M. Bühler, indianiste distingué, inspecteur de l'instruction publique à Ahmad-Abad, dans le gouvernement de Bombay, qui avait déjà fait don à l'Académie, il y a quelques mois, avec l'autorisation du gouvernement de Bombay, de plusieurs manuscrits védiques (deux mss. du Rig-Véda, un du Yadjour-Véda, et un de la seconde partie du Sâma-Véda, vient de compléter ce don par l'envoi de deux nouveaux manuscrits, qui contiennent l'Atharva-Véda et la première partie du Sâma-Véda. — M. Révillout lit un mémoire sur un papyrus démotique de la bibliothèque nationale. Il étudie un commentaire historique sur d'anciennes prophéties égyptiennes, écrit pendant les premières années du règne de Ptolémée Epiphane, au temps où Lycopolis était révoltée contre le roi grec ; la Thébaïde, à cette époque, était possédée par la dynastie éthiopienne des rois Anchtu et Harmachis, que M. Révillout a fait connaître dans un précédent mémoire. Le commentateur égyptien explique les anciennes prophéties dont il s'occupe, en les appliquant à deux époques distinctes : 1° A la première insurrection nationale des Egyptiens contre les Perses et aux règnes des rois Amyrtée, Nephérites Ier, Hakoris, Psammuthès, Mothès, Nephérites II, Nechtaneb Ier, Téos et Nechtaneb II (période pour laquelle il fournit des renseignements qui complètent ceux que donnent Manéthon et les historiens grecs) ; 2° à la nouvelle insurrection nationale des Egyptiens dirigée contre les Grecs sous Epiphane, aux règnes d'Anchtu et d'Harmachis, et à un troisième roi en espérance, un *Messie* que les Egyptiens attendaient pour les délivrer définitivement du joug grec et qui ne vint jamais. — *Séance du 27 août.* M. Moïse Schwab soumet à l'Académie une nouvelle inscription phénicienne, en caractères néo-puniques ; il a eu la surprise de la trouver inédite et presque inconnue, exposée au congrès géographique de Nancy par M. Goguel, qui l'a rapportée de Tunisie en France, il y a seulement deux mois. C'est une table votive de deux lignes en l'honneur du dieu carthaginois Baal-Hammon. D'après les particularités de l'écriture, l'inscription ne doit guère remonter au delà du IIe siècle avant notre ère. — *Séance du 3 septembre.* M. Révillout termine sa lecture sur un papyrus démotique de la Bibliothèque nationale qui contient l'explication d'une prophétie égyptienne et qui fournit, selon l'auteur du mémoire, de précieux renseignements sur l'histoire ancienne de l'Egypte. — *Séance du 10 septembre.* M. Révillout fait une communication sur le papyrus 384 de Leyde, qui contient un livre de philosophie, le seul ouvrage de philosophie proprement dite que l'on possède jusqu'ici en égyptien. Il contient, sous la forme d'un dialogue entre une

chatte éthiopienne et un petit chacal *Kouft*, une curieuse discussion sur la fatalité, la Providence, les grandes questions sociales, la vie future, etc.; le chacal professe une philosophie négative des plus avancées. Il admet le fatalisme le plus complet; il nie la providence des dieux, la vie future, la responsabilité humaine dans la criminalité, etc. La chatte éthiopienne défend contre lui les croyances religieuses de l'ancienne Egypte; elle est très troublée par les théories subversives que développe son interlocuteur. La discussion est très curieuse aussi dans la forme. Le chacal s'y montre respectueux à l'égard de la chatte, qu'il appelle constamment *Madame* et à laquelle, malgré son scepticisme, il ne manque pas de rendre tous les hommages extérieurs dus à sa qualité d'animal sacré, de « fille du soleil. » — *Séance du 17 septembre.* M. Le Blant continue la lecture de son mémoire sur quelques actes des martyrs non compris dans le recueil des *Acta sincera* de dom Ruinart. — *Séance du 24 septembre.* M. de Longpérier lit une note sur une *intaille antique inédite.* Parmi les objets antiques provenant de la succession de M. Cuggio Cohen, de Bukarest, M. de Longpérier a remarqué une petite pierre gravée, d'un travail grossier, représentant le Jugement de Salomon. On y voit le roi, un serviteur, un soldat tenant le glaive, deux femmes et un enfant nu, tenu par une jambe la tête en bas. M. de Longpérier rappelle le passage de la Bible sur le jugement et recherche les mentions de Salomon dans les livres et les monuments des premiers chrétiens. Ces mentions sont rares, sans doute à cause du caractère peu religieux attribué à Salomon. Quant à l'intaille, recueillie probablement en Orient, elle nous a conservé non pas une image religieuse, mais un sujet historique. Toutefois il ne faudrait pas l'exclure absolument de la classe des amulettes. (Extrait des comptes-rendus publiés par la *Revue critique.*)

II. **Revue critique d'histoire et de littérature.** — 5 *juillet.* Max Mueller. Origine et développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde, Leçons ... traduites de l'anglais par J. Darmesteter. — Girard de Rialle, La mythologie comparée, tome Ier, compte-rendu des deux ouvrages par *Abel Bergaigne* (M. B. constate que M. Max Müller qui jusqu'à présent « n'avait paru qu'incomplètement dégagé des liens de la théologie, » les a rompus sans hésitation dans ce dernier ouvrage. « Désormais la critique la plus libre ne saurait plus élever contre lui d'autre grief si c'en est un, de traiter les religions comme un produit légitime, et non comme une aberration de l'esprit humain. La doctrine de l'évolution, familière à notre temps dans tous les ordres des sciences, est aussi la sienne dans la science des religions. Seulement il entend l'évolution de l'idée religieuse autrement que l'école positiviste à laquelle appartient M. Girard de Rialle... mais de plus, sur le point de départ qu'on doit lui supposer dans le passé, il est en complet désaccord avec la même école et avec l'auteur de la *Mytho-*

logie comparés. C'est par cette question de l'origine des religions que les deux ouvrages se touchent, en ce sens que la solution adoptée dans l'un avait été à l'avance réfutée dans l'autre. » M. Bergaigne admet la justesse des critiques dirigées par M. Max Müller contre la théorie du fétichisme primitif. « Sur la partie purement historique, consacrée à l'évolution « indienne » de l'idée religieuse, on pourrait sans doute faire à M. Max Müller quelques querelles philologiques... La théorie du fétichisme, poussée à l'excès, a nui au travail de M. Girard de Rialle. Elle l'a conduit à confondre, sous la qualification commune de fétiches, en les répartissant seulement entre les différents règnes naturels, des objets aussi différents que les cailloux et les montagnes, par exemple, ou que les animaux réels et les animaux fantastiques. De tels procédés de classification ne sauraient conduire à aucune conclusion solide. Mais ils laissent à l'ouvrage, en tant que collection de faits, une valeur réelle... ») — H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten (avec une édition critique du texte de Junilius), compte rendu par *L. D(uchesne)*. (« Le petit livre de Junilius, *Instituta regularia divinæ legis*, est le plus ancien traité connu d'isagogique biblique ... Jusqu'à présent, il avait été fort mal publié : l'auteur, les sources, le lieu d'origine n'étaient déterminés que par à peu près. M. Kihn en donne une édition correcte, d'après treize manuscrits, dont un palimpseste du VIe siècle, presque aussi ancien que l'ouvrage lui-même. La plus grande partie de son volume est employée à déterminer l'origine de ce petit traité. Comme l'auteur a l'intention de le rattacher aux travaux bibliques de Théodore de Mopsueste, il consacre deux cents pages à une étude à fond sur ce personnage, sur l'école exégétique d'Antioche, avant lui, et sur la survivance de Théodore dans l'école nestorienne d'Edesse et de Nisibe. Dans la seconde partie, il s'occupe de Junilius et de son livre. Il y a ici des résultats nouveaux et intéressants. M. Kihn démontre que Junilius n'était pas un évêque africain, comme on l'a toujours cru jusqu'ici, mais un haut fonctionnaire de la cour de Constantinople, un *quæstor sacri palatii* sous Justinien... Dans la forme, ce petit livre est tout à fait aristotélicien ... Pour le fond, il reproduit exactement les idées de Théodore de Mopsueste, tant au point de vue du canon et de l'exégèse biblique que pour les conceptions théologiques proprement dites. C'est même un fait curieux qu'un livre aussi nestorien de fond et d'origine ait trouvé un accueil favorable dans le monde latin du moyen âge. ») — W. Wollner, Untersuchungen ueber die Volksepik der Grossrussen, compte rendu par *L. Leger*. (« Les travaux publiés jusqu'ici en Allemagne ... ne fournissaient que des vues de détail sur l'épopée populaire de la Russie. M. Wollner s'est mis au courant des principaux travaux publiés sur la question, et il en expose les résultats avec une lucidité remarquable et une critique judicieuse. Son mémoire n'a d'autre prétention que de donner une analyse minutieuse des cycles épiques et des systèmes qui ont été proposés en Russie et ailleurs pour

les expliquer. Il sera consulté avec fruit comme un memento utile. ») — 12 *juillet*. E. Fernique, I. Étude sur Préneste, ville du Latium ; II. De regione Marsorum, compte rendu par *Maurice Albert*. (Dans la seconde partie du premier de ces travaux, « où se trouve retracée l'histoire religieuse de Préneste, l'auteur donne les textes qui montrent en quoi la Fortune *Primigenia* se distinguait de la Fortune des poètes, de la Τύχη des Grecs. On regrette seulement que l'auteur n'ait pas insisté davantage sur le caractère primitif de cette divinité, analogue sans doute à la Terre qui a donné naissance à tous les êtres. On le regrette d'autant plus que l'auteur s'étend, un peu longuement peut-être, sur la conception de la Fortune comme déesse du sort et qu'il nous intéressera davantage tout à l'heure en nous décrivant, dans la troisième partie, le temple de la déesse. Nous connaissons bien le sanctuaire, nous voudrions mieux connaître celle qui l'habitait. A vrai dire, ce sont ces deux dernières parties surtout qui attirent et retiennent. C'est là que l'auteur se montre archéologue. Là est le mérite principal du livre et sa vraie originalité. Pour décrire le temple, cet édifice pyramidal, qui se voyait de tous les points du Latium et qui était vénéré de toute l'Italie, M. Fernique a dû fouiller la ville entière, faire des recherches minutieuses dans les maisons et dans les caves, car la ville moderne de Palestrina est entièrement bâtie sur l'emplacement du temple antique. A ces perquisitions, nous devons un plan soigneusement fait où sont indiquées toutes les constructions antiques signalées jusqu'à ce jour. » A propos de la thèse latine, M. M. Albert regrette de n'y pas trouver quelques renseignements sur les divinités, Angitia, Vésuve, etc., adorées dans la région des Marses.) — E. Lœning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, compte rendu par *Paul Viollet*. (« L'histoire du droit canonique de M. Lœning s'annonce comme un livre de premier ordre, largement conçu par un esprit net et ferme qui a mis en œuvre d'abondants et d'excellents matériaux. » Les deux premiers volumes, seuls encore parus, ne dépassent pas l'époque mérovingienne. Le tome Ier est consacré plus particulièrement à la Gaule et à la période comprise entre Constantin et Clovis. La période mérovingienne est étudiée dans le tome II.) — 19 *juillet*. Th. Schreiber, Apollon Pythoktonos, compte rendu par *P. Decharme*. (« La légende d'Apollon, meurtrier de Python, a été souvent étudiée et interprétée très diversement. M. Schreiber a-t-il résolu toutes les difficultés de la question ? Nous n'oserions l'affirmer, mais on ne peut lui refuser le mérite d'avoir, grâce à une sérieuse étude des textes, apporté quelques vraisemblances nouvelles sur certains points controversés. ») — 26 *juillet*. Lucien Gautier. La perle précieuse de Ghazâlî (Al-Dourra al-fâkhira), traité d'eschatologie musulmane, publié d'après les manuscrits de Leipzig, de Berlin, de Paris et d'Oxford et une lithographie orientale avec une traduction française, compte-rendu par *H. Derenbourg*. (« Après avoir, très jeune, brisé les liens de la routine et s'être affranchi des croyances

héréditaires, Gazâli, parvenu à la cinquantaine, ne trouva d'autre refuge que dans un retour complet et sincère aux pratiques et à la foi de l'orthodoxie musulmane la plus rigoureuse. C'est à cette période de soumission et de piété qu'appartient le traité d'eschatologie publié par M. Gautier. ») — Bruno Bauer, Das Urevangelium und die Gegner der Schrift : Christus und die Cæsaren, compte rendu par *A. Sabatier*. (« En 1877, M. Bauer publiait sous ce titre : *Christus und die Cæsaren* un volume, en général fort mal accueilli par la critique allemande. Il y développait une théorie nouvelle sur l'origine du christianisme qu'il faisait sortir, non du judaïsme, mais du stoïcisme, qu'il faisait naître non à Jérusalem, mais à Rome, et dont le vrai fondateur était non Jésus de Nazareth, mais Sénèque le philosophe. » La présente brochure répond aux critiques provoquées par cette publication étrange ; cette polémique reste dans les généralités historiques et littéraires et n'apporte rien de nouveau à la thèse précitée.) — 2 *août*. Ch. Clermont-Ganneau, L'imagerie phénicienne et la mythologie iconologique chez les Grecs. Première partie : La coupe phénicienne de Palestrina, compte rendu par *P. Decharme*. (L'auteur de la récension, après avoir rappelé la thèse de l'ingénieux archéologue qui veut que « beaucoup de fables grecques soient nées de la vue et de l'interprétation des monuments figurés que le commerce phénicien a dû exporter, très anciennement et en grand nombre, sur les côtes de Grèce, » et pense pouvoir expliquer une partie considérable de la mythologie hellénique par une nouvelle méthode comparative, pour laquelle il propose le nom de *mythologie iconologique* ou *iconographique*, s'attache à discuter deux points, qui sont : 1° L'assimilation de la déesse phénicienne Tanit à l'Artémise grecque ; 2° l'assimilation de Tanit à la Méduse et de la Méduse à Athéna. Il donne le détail des raisons qui l'empêchent d'adopter ces deux identifications. M. Decharme conclut ainsi : « Sans prétendre exprimer sur ce livre un jugement d'ensemble, nous avons cru devoir faire d'assez graves réserves de détail. Ces réserves n'étonneront pas l'auteur. Quand on essaye, comme il le fait, de frayer une voie nouvelle, il faut s'attendre à rencontrer quelques résistances. Ceux qui ont pris l'habitude d'une autre direction ne veulent point en changer avant de s'être assurés si le chemin nouveau offre plus de sécurité que l'ancien. Sans parti pris aucun, sans vouloir contester la part d'influence que la Phénicie a dû exercer sur la Grèce, on est donc amené à se demander si M. Clermont-Ganneau ne conclut pas trop vite et s'il ne ramène pas trop de choses au point de vue exclusif qui le préoccupe. » M. Decharme fait encore la remarque qu'avant d'apprécier à sa juste valeur la théorie proposée, il faut attendre les faits nouveaux que ce savant doit mettre en lumière et les explications complémentaires qu'il s'est engagé à fournir. « Nous souhaitons que ces promesses puissent être bientôt tenues, et nous ne doutons pas que le résultat ne réponde à la vive attente qu'excitent à la fois la nouveauté de la question et le talent de l'auteur. »)

— 9 *août*. J. Wiclif, De Christo et suo adversario antichristo, ein polemisches Tractat zum ersten male herausgegeben von R. Buddensieg, compte rendu par *M(ichel) N(icolas)*. (« Comme ce traité est d'une grande importance pour l'histoire du Wicliffianisme, il nous a semblé qu'il y avait quelque utilité à en signaler la publication. ») — 16 *août*. Ph. Keiper, Die Perser des Aeschylos als Quelle fur altpersische Alterthumskunde, compte rendu par James *Darmesteter*. (« Sur la religion, nulle donnée précise : on a voulu retrouver une allusion au dualisme dans les prières offertes au Ciel et à la Terre, le ciel étant Ormazd et la terre Ahriman. M. Keiper démontre fort bien que la Terre n'a rien d'Ahrimanien et que le couple Ciel et Terre n'a plus de valeur religieuse dans les textes connus. ») — Háttatal Snorra Sturlusonar, herausgegeben von Th. Mœbius, compte rendu par *G. Cederschiold*. (« L'ancienne poésie de la Norwège et de l'Islande attire sérieusement, depuis quelque temps, l'attention des savants. Nous n'avons guère besoin de mentionner la lumière inattendue que MM. Bugge et Bang, de Christiania, viennent de jeter sur les conditions de la poésie mythique des Scandinaves en relevant la connexion où elle se trouve avec les idées chrétiennes et les restes de la tradition héroïque de l'antiquité. » — 23 *août*. Monier-Williams, Modern India and the Indians, compte rendu par *James Darmesteter*. (Une des deux grandes questions qui préoccupent surtout l'auteur est celle-ci : Quel est l'avenir religieux de l'Inde ? M. Monier Williams, très sympathique au christianisme, croit son triomphe possible, « mais il reconnaît que ses progrès sont très lents, que le Brahmane est impossible à convertir et que les missionnaires protestants, quoique fort aimés et respectés, mordent peu sur l'hindouisme. ») — Bruno Krusch, Der 84 jæhrige Ostercyclus und seine Quellen, compte rendu par *L. Duchesne*. (« Les questions étudiées dans ce livre ont été autrefois des questions brûlantes. Avant l'adoption universelle et définitive du cycle de Denys le Petit, il y eut souvent des luttes très vives à propos du calcul de la Pâque entre les églises d'Orient et celles d'Occident ; parmi celles-ci, les chrétiens celtiques défendirent, longtemps, sur ce point, leur particularisme national contre les progrès de l'uniformité romaine. ») — 30 *août*. August Mau, Pompejanische Beitræge, compte-rendu par *E. Fernique*. (Une des monographies les plus intéressantes que contient cet ouvrage concerne le temple de Vénus bâti à l'ouest du forum). — 13 *septembre*. J. Mohl, Vingt-sept ans d'histoire des études orientales, rapports faits à la société asiatique de Paris de 1840 à 1867, compte rendu par *James Darmesteter*. (Ces deux volumes sont une mine de matériaux de premier ordre pour l'histoire religieuse de l'Orient. Nous citons quelques-uns des points les plus importants mis en lumière. *Inde* : Histoire de l'Inde aryenne et de l'Inde musulmane. Edition du Rig-Véda par Max Müller, grands travaux de Burnouf qui constituent l'histoire du bouddhisme. *Perse* : Perse aryenne et Perse musulmane. *Arabie et Islamisme* : Histoire de l'Arabie avant l'Islam, travaux de

Caussin de Perceval et de Fresnel : recherches sur la vie et l'œuvre de Mahomet ; travaux de Sprenger. Recherches de Dozy sur les origines du culte de la Caaba. Sectes musulmanes ; luttes de la théologie et de la philosophie. *Syrie :* Découverte de toute une littérature religieuse traduite du grec, dont l'importance est considérable pour l'histoire des premiers siècles de l'église chrétienne et même pour la critique des monuments primitifs. *Archéologie sémitique :* épigraphie phénicienne et himyarite. Inscriptions sinaïtiques, nabatéennes, palmyréniennes. *Chine :* Histoire du bouddhisme chinois, renouvelée par les travaux de S. Julien. *Assyriologie*, créée tout entière dans cette période : « Création française, remarque spirituellement M. Darmesteter, qui, avec la découverte de l'Egyptien par Champollion, et du Zend par Burnouf, permettrait à la France d'être moins modeste en fait d'orientalisme que ses voisins sont arrivés à le lui persuader. ») — 20 *septembre*. HUNTER, A statistical account of Bengal, 20 volumes, compte rendu par *Aug. Barth* (Premier article). — 27 *septembre* (même ouvrage, — Deuxième article). — 4 *octobre* (Même ouvrage, — Troisième et dernier article).

III. **Revue archéologique**. — *Avril*. E. LE BLANT, La richesse et le christianisme à l'âge des persécutions (Aux premiers temps de l'Eglise, une double raison éloignait les riches de se convertir à la foi nouvelle ; d'abord le mépris des chrétiens eux-mêmes pour la richesse, ensuite les rigueurs particulières dont les riches étaient victimes au temps des persécutions. Les grands docteurs de l'Eglise s'efforcèrent de combattre cette double crainte en prêchant aux riches l'humilité et la charité). — V. DURUY, Comment périt l'institut druidique (M. Fustel de Coulanges avait soutenu que le druidisme n'avait jamais été l'objet d'une persécution violente, et que c'est surtout la transformation sociale et les changements de l'esprit gaulois qui l'ont tué. M. Duray aboutit à des conclusions analogues). — *Mai*. AL. BERTRAND, Liste des principales sépultures et cimetières mérovingiens de la Gaule et des contrées voisines. — *Juin*. AL. BERTRAND, L'autel de Saintes et les triades gauloises (Premier article). — J. DERENBOURG, Encore quelques observations sur l'inscription d'Eshmounazar (M. Derenbourg donne la traduction entière de l'inscription, avec commentaire). — *Juillet*. AL. BERTRAND, L'autel de Saintes (Deuxième article). — R. MOWAT, Le dieu Allobrox et les Matræ Allobrogicæ. — *Août*. AL. BERTRAND, L'autel de Saintes (Troisième et dernier article). — HOMOLLE, Fouilles exécutées à Délos. — VOULOT, Le monument de Portieux. — *Septembre*. ED. LE BLANT, Le sarcophage chrétien de l'église de Luc de Béarn. — ERN. DESJARDINS, Sept inscriptions inédites du cabinet de Torcy Ces inscriptions, des IIIe et IVe siècles, proviennent d'un cimetière romain, voisin de Dijon). — AUBÉ, Le christianisme de l'empereur Philippe, 244-249 (L'auteur pense qu'il faut admettre que cet empereur, sa femme et son fils, ont été chrétiens). — LEFORT, Chronologie des peintures des catacombes romaines (Premier article).

IV. **Revue historique.** — *Mai-Juin. Bulletins historiques.* France, par G. Fagniez. — Allemagne (histoire romaine), par V. Gardthausen. — Bohême, par I. Goll. — *Comptes rendus.* Oscar Brenner, Ueber die Kristni-Saga (Saga du christianisme), matériaux critiques pour l'histoire littéraire de l'ancienne Scandinavie, compte rendu par *E. Beauvois.* — J. Delaborde, Gaspard de Coligny, amiral de France, vol. I, compte rendu par *J. Tessier.* — *Juillet-Août.* J. Oppert, La méthode chronologique. — A. Gazier, L'expulsion des Jésuites sous Louis XV. *Bulletins historiques :* France, par G. Monod. — Allemagne (Moyen âge), par W. Schum. — Etats-Unis, par F. Allen. — *Septembre-Octobre.* L. Bardinet, Les Juifs du Comtat Venaissin au moyen âge. — C. Paillard, Additions critiques à l'histoire de la conjuration d'Amboise. *Bulletins historiques :* France, par G. Fagniez. — Allemagne (Moyen âge), par W. Schum. *Comptes rendus :* Legenden der heiligen Pelagia herausgegeben von H. Usener, compte rendu par *Ch. Thurot.* — Die Neuordnung der Papstwahl durch Nikolaus II. Text und Forschungen zur Geschichte des Papstthums im 11. Jahrhundert von P. Scheffer-Boichorst, compte-rendu par *Paul Viollet.* — Vicomte de Meaux, les luttes religieuses en France au xvie siècle, compte rendu par *Francis Decrue.* — F. Parkman, Die Jesuiten in Nord-Amerika, compte rendu par *D. Neuville.* — *Novembre-Décembre.* C. Paillard, Additions critiques à l'histoire de la Conjuration d'Amboise (fin). *Bulletins historiques :* France, par G. Monod. — Allemagne (Temps modernes), par R. Reuss. — Frioul, par I. von Zahn. *Comptes rendus :* Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum (par les jésuites de Maria-Laach), compte rendu par *P. Viollet.* — C. Douais, Les Albigeois, leurs origines, actions de l'Eglise au xiie siècle, compte rendu par *Aug. Molinier.*

V. **Revue des questions historiques.** — *1er avril.* Lapôtre, Hadrien II et les fausses décrétales (Intéressante discussion au sujet d'un discours anonyme, que l'on prétend avoir été prononcé par Hadrien II, à un concile réuni au Mont Cassin, en 869). — Fournier, Les conflits de juridiction entre l'Eglise et le pouvoir séculier, de 1180 à 1328. — *1er juillet.* L. Duchesne, La question de la Pâque au concile de Nicée. (On a cru jusqu'ici que le premier des Conciles œcuméniques avait eu à régler la contestation entre les chrétiens qui voulaient célébrer la Pâque le 14 du mois de Nisan, et ceux qui voulaient fêter la résurrection le dimanche d'après. L'auteur arrive à des conclusions très différentes.) — *Courriers allemands et anglais.*

VI. **Theologische Literaturzeitung.** — *3 juillet.* Hitzig, Vorlesungen ueber biblische Theologie und messianische Weissagungen des alten Testaments, herausgegeben von Lic. J. J. Kneucker, compte rendu par *Baudissin.* — Langen, Johannes von Damaskus, eine patristische Monographie, compte rendu par *Herrmann.* — Denifle, Tauler's Bekehrung, kritisch untersucht, compte rendu par *Müller.* — R. Reuss, Notes pour servir à l'histoire de

l'église française de Strasbourg 1538-1794, *compte rendu par Schott.* — MAKARII, Geschichte der russischen Kirche, vol. IX (en russe), compte rendu par *Bonwetsch.* — HASE, Rosenvorlesungen Kirchengeschichtlichen Inhalts, compte rendu par *Mœller.* — NEBE, Zur Geschichte der Predigt, Characterbilder der bedeutendsten Kanzelredner, 3 vol., compte rendu par *Meier.* — 17 *juillet.* HOLLENBERG, Hebræisches Schulbuch, 4e éd., compte rendu par *Budde.* — LEHR, Zur Frage ueber die Echtheit von Jesaias 40-66, cahiers 2 et 3, compte rendu par *Guthe.* — BREDENKAMP, Vaticinium quod de Immanuele edidit Jesaias, compte rendu par *Guthe.* — SCHULTZE, Archeologische Studien ueber altchristliche Monumente, compte rendu par *Overbeck.* — DUCHESNE, Etude sur le Liber pontificalis, compte rendu par *Harnack.* — WOLFSGRUBER, Giovanni Gersen, sein Leben und sein Werk De imitatione Christi, compte rendu par *Mœller.* — TOLLIN, Servet und die oberlændischen Reformatoren, 1er vol. Servet und Butzer, compte rendu par *Mœller.* — REUSCH, Der process Galilei's und die Jesuiten, compte rendu par *Mœller.* — IKEN, Joachim Neander, sein Leben und seine Lieder, compte rendu par *Ritschl.* — SCHNABEL, Die Kirche und der Paraklet, eine biblische und kirchengeschichtliche Untersuchung, compte rendu par *Ritschl.* — 31 *juillet.* TIELE, Compendium der Religions-Geschichte, uebersetzt und herausgegeben von Weber, compte rendu par *Baudissin.* — SABATIER, Mémoire sur la notion hébraïque de l'esprit. — BERGER, L'ange d'Astarté, Etude sur la seconde inscription d'Oum-el-Awamid, compte rendu par *Baudissin.* — WUENSCHE, Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen, zum ersten male in's Deutsche uebertragen, compte rendu par *Herm. Strack.* — KAUTZSCH, Johannes Buxtorf der Aeltere. Rectorats-Rede, compte-rendu par *Herm. Strack.* — THE IMITATION OF CHRIST, being the autograph manuscript of Thomas a Kempis de imitatione Christi, reproduced in facsimile from the original, etc., compte rendu par *Bertheau.* — WENDTZERSKI, Chronik der evangelischen Gemeinde zu Krakau von ihren Anfængen bis 1657, in polnischer Sprache verfasst, deutsch bearbeitet von Altmann, compte rendu par *Bertheau.* — POOLE, A history of the Huguenots of the dispersion at the recall of the edict of Nantes, compte rendu par *Schott.* — 14 *août.* REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS, publiée sous la direction de M. Maurice Vernes, 1er numéro, compte rendu par *Baudissin.* — LIBER PSALMORUM, textum Masoreticum accuratissime expressit, etc. S. Baer, præfatus est Fr. Delitzsch, compte rendu par *Herm. Strack.* — LEMME, Die religions-geschichtliche Bedeutung des Dekalogs, compte rendu par *H. Schultz.* — 28 *août.* HAGENBACH, Encyclopaedie und Methodologie der theologischen Wissenschaften 10e éd., compte rendu par *Lemme.* — LENORMANT, Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux, compte rendu par *Baudissin.* — GŒBEL, Die Parabeln Jesu methodisch ausgelegt, 3e fascicule, compte rendu par *Weiss.* — FRIEDLÆNDER, Geschichtsbilder aus der Zeit der Tanaïten und Amoræer, compte rendu par *Herm.*

Strack. — STRICKLER, Actensammlung zur Schweizerischen Reformationsgeschichte, 3 vol., compte rendu par Staehelin. — BROSCH, Geschichte der Kirchenstaates. 1er vol. Das 16 und 17 Jahrhundert, compte rendu par Benrath. — 11 septembre. ROTHE, Theologische Encyclopædie, herausgegeben von Ruppelius, compte rendu par Lemme. — MAX MUELLER, Vorlesungen ueber den Ursprung und die Entwickelung der Religion mit besonderer Ruecksicht auf die Religionen des alten Indiens, compte rendu par Baudissin. — H. MEYER, Kritisch-Exegetischer Commentar ueber das neue Testament. Apostelgeschichte. 5e éd., bearbeitet von Wendt, compte rendu par Holtzmann. — GEBHARDT und HARNACK, Evangeliorum Codex græcus purpureus Rossanensis, etc., compte rendu par Schürer. — HAGENMEYER, Peter der Eremite, compte rendu par Müller. — 25 septembre. WURM, Der Buddhismus oder der vorchristliche Versuch eine erlœsender Universalreligion, compte rendu par Baudissin. — WIESELER, Zur Geschichte der neutestamentlichen Schrift und des Urchristenthums, compte rendu par Weiss. — FEYERABEND, Die Bekehrung des Apostels Paulus und sein Evangelium, compte rendu par Weiss. — POELZL, Kurzgefasster Commentar zu den vier heiligen Evangelien. — HEINRICI, Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinthier erklært, compte rendu par Schürer. — ASCOLI, Iscrizioni inedite o mal note, greche, latine, ebraiche, di antichi sepolcri giudaici del Napolitano, compte rendu par Schürer.

VII. **Articles signalés dans différentes publications périodiques :**

J. W. Edgar, The Developpement of Buddhism in India (Fortnightly Review 1er juin).

Max Müller, Discovery of Sayana's Commentary on the Atharva-Veda, Letter (The Academy, 12 juin).

G. Boissier, L'empereur Julien (Revue des Deux-Mondes, 1er juillet).

Mohammedanism in China (Edinburgh Review, Avril).

F. Lenormant, The Eleusinian Mysteries, A study of religious history, II (Contemporary Review, Juillet).

E. Woldstein, Ueber den Einfluss des Stoicismus auf die aelteste christliche Lehrbildung. Historisch-kritische Versuch (Studien und Kritiken, 1880, IV).

K. J. Neumann, Ueber eine den Brief an Diognet enthaltende Tübinger Handschrift Pseudo-Justin's (Zeitschrift für Kirchengeschichte, IV, 2).

R. Buddensieg, Die biblische und chaldæische Sintflutsversion (Zeitschrift für K. W. und K. L., I, 7).

F. Delitzsch, Pentateuch-Kritische Studien VII, Das Passah (Zeitschrift für K. W. und K. L., I, 7).

E. Le Savoureux, La terre au moment de sa création, d'après l'Ancien Testament (Revue théologique, Juillet).

C. *Bruston*, Le chiffre apocalyptique 666, 2ᵉ article (Revue théologique, Juillet).

A. P. *Stanley*, The Creed of the early Christians (Nineteenth Century, Août).

Jagic, Mythologische Skizzen II (Archiv für slavische Philologie, V, 1).

CHRONIQUE

France. — Nous extrayons du solide et élégant rapport présenté par M. Renan à la *Société Asiatique* « sur les travaux de la société pendant l'année 1879-1880, » un certain nombre de détails qui touchent à l'histoire des religions. « Quelques branches d'études, autrefois un peu négligées chez nous, se sont tout à fait relevées. De ce nombre était le sanscrit. Le coup fatal porté à ces études par la mort de Burnouf en 1852 est maintenant à peu près réparé. Cette difficile spécialité, qui est peut-être de toutes les divisions du travail oriental, celle qui demande le plus de préparation, vu qu'on ne peut aborder le sanscrit sans posséder préalablement une très solide culture classique, est redevenue l'objet de travaux que les plus fortes écoles de l'étranger peuvent nous envier. M. Bergaigne continue l'épreuve qu'il fait subir au Rig-Véda et qui comptera sûrement pour une période nécessaire du travail relatif à ce livre capital. M. Bergaigne prend le livre en lui-même, comme une composition ayant son unité, l'explique par lui-même, presque comme s'il était l'œuvre du même auteur. Dans cette exégèse, chaque mot n'a plus qu'un sens. Ces étranges variétés de significations qu'on prêtait souvent à un même mot, M. Bergaigne se les interdit. Beaucoup de passages reprennent ainsi une allure plus naturelle qu'on ne l'aurait cru possible. Le livre dans son ensemble, perd ce caractère de compilation successive qu'on lui avait trop complaisamment prêté. Est-il cependant d'une seule époque, ou plutôt ne s'est-il pas formé d'agrégats successivement juxtaposés? M. Bergaigne n'examine pas encore cette question. Il y viendra sans doute, et c'est presque pour lui un devoir.

« M. Feer a entrepris l'étude du livre bouddhique intitulé » les Cent légendes, » *Avadâna Çataka*, dont Burnouf avait commencé la traduction. Le livre paraît d'intérêt fort inégal, dans la dernière partie cependant se trouvent quelques-unes des légendes les plus gracieuses du bouddhisme. Ce sont en quelque sorte les paraboles de la religion nouvelle, les touchants agadas par lesquels on cherchait à montrer la foi bouddhique comme douce, bienfaitrice, susceptible d'être embrassée par les faibles et les petits. Les insupportables longueurs du récit nous empêcheront probablement à tout jamais

de lire ces jolies légendes avec agrément ; les courtes analyses de M. Feer les débarrassent de ce qui leur nuit à nos yeux, mais aussi de ce qui fut probablement à l'origine la cause de leur succès. M. Feer nous a fait connaître d'autres recueils du même genre et, en général, tout ce qui se rapporte à la littérature des Avadânas.

« Toute occasion qui amène M. Barth à mettre par écrit et à coordonner son immense savoir est une bonne fortune. En vue d'un article sur les *Religions de l'Inde* destiné à l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, publiée sous la direction de M. Lichtenberger, M. Barth a réuni dans un ensemble systématique habilement dressé, le plus riche ensemble de faits généraux que l'on possédât jusqu'ici sur l'histoire religieuse de l'Inde. C'est là un admirable sujet d'étude. L'Inde ne nous a pas seulement conservé dans les *Védas* les documents les plus anciens et les plus complets pour l'étude des croyances naturalistes, qui, dans un passé extrêmement reculé, ont été communes à toutes les branches de la famille indo-européenne, c'est aussi la seule contrée, où ces croyances, à travers bien des changements et des vicissitudes, se soient perpétuées jusqu'à nos jours..... Un sentiment consolant sort de la lecture du livre de M. Barth. Voilà un livre plein de renseignements solides, précis, admirablement groupés, qui nous présente un tableau d'ensemble très satisfaisant malgré ses lacunes, d'un des chapitres les plus importants de l'histoire religieuse de l'humanité. Ce bel ensemble est composé de faits dont on ne savait pas un mot il y a cinquante ans, de faits extraits de livres nullement historiques, que le travail de deux ou trois générations de savants a fait sortir du néant. Certes, dans cent ans, si le mouvement des études se continue, on en saura bien davantage, mais les grandes lignes ne seront pas changées. Quand on se prend à douter de l'avenir d'études singulièrement éparses et dispersées comme les nôtres, des résultats tels que celui-là rassurent et encouragent. Seulement, combien il est utile que des esprits comme celui de M. Barth prennent pour eux le travail de critique et de coordination. — M. Barth ne néglige pas le problème des rapports religieux de l'Inde avec le reste du monde. Il repousse avec raison les chimères qu'on a mises en circulation sur une prétendue collaboration de l'Inde dans les origines du christianisme. Il met en doute une autre influence, bien plus admissible, celle de l'*Evangile de l'enfance* sur le Krichnaïsme. M. Barth fait-il toujours assez grande la part des anciens cultes aborigènes (anté-aryens) sur la religion brahmanique? Ce n'est pas moi qui oserai le dire. Mon vieil ami, le baron d'Eckstein, la faisait sans doute trop grande. Je voudrais cependant que notre jeune école lût plus qu'elle ne le fait les essais dépourvus assurément de méthode, mais souvent riches d'aperceptions profondes, de ce puissant et libre esprit.

« Notre savant et zélé confrère de la Société asiatique de Londres, M. Robert Cust, a bien voulu nous donner en français ses vues d'ensemble sur la religion et les langues de l'Inde. La rare connaissance que possède M. Cust

de l'Inde actuelle, la profonde étude qu'il a faite de la vieille Inde, et par dessus tout la calme impartialité de ses jugements, donnent une grande valeur aux idées qu'il s'est formées et qui demandent à être sérieusement méditées. La situation religieuse de l'Inde est très critique. Les déchirements religieux les plus graves que réserve l'avenir, auront peut-être lieu dans ce pays.

« M. James Darmesteter couronne ses beaux travaux sur la théologie de l'*Avesta* par la traduction de l'Avesta lui-même. Cette traduction est en anglais et fait partie de la collection de traductions des livres sacrés de l'Orient que publie à Oxford M. Max Müller. Le premier volume qui vient de paraître contient le *Vendidad*. Dans une savante introduction, M. Darmesteter discute toutes les questions critiques relatives au texte qu'il traduit. Selon notre savant confrère, le réveil des croyances mazdéennes aurait correspondu à l'avènement des Sassanides, et la rédaction de l'Avesta remonterait à la première moitié du quatrième siècle de notre ère, vers le temps du concile de Nicée. M. Darmesteter croit même pouvoir fixer le nom de l'auteur de la compilation. Ce serait cet Adarbad Mahraspand, l'Esdras du Parsisme, qui apparaît sous le règne de Sapor II comme un restaurateur du Mazdéisme contre les envahissements du Manichéisme. Les maîtres les plus compétents en la matière, et en particulier M. Bréal, reconnaissent le haut mérite de la traduction de M. Darmesteter et l'excellence de la méthode qu'il a suivie. Chez lui l'école étymologique et l'école traditionnelle, au lieu d'être ennemies, se complètent l'une l'autre. Profitant largement, comme c'était son devoir, du grand et beau travail de Spiegel, il y apporte des améliorations qui font de sa traduction le dernier mot des études iraniennes au moment présent. Voyez comme j'avais raison de dire que les parties de nos études qui avaient été les plus abandonnées, sont celles qui produisent à l'heure présente les plus riches résultats. — Telle est l'activité de M. Darmesteter que la polémique relative à tel de ses ouvrages se croise avec les applaudissements dus à l'ouvrage suivant. M. Darmesteter fait mieux que de répondre ; il va devant lui et s'améliore sans cesse. M. de Harlez a combattu vivement la méthode que M. Darmesteter a suivie dans son *Ormazd et Ahriman*. A quelques exagérations le savant iraniste belge oppose, ce me semble, des exagérations en sens contraire. De ce que les anciens mythes aryens ont perdu dans l'Avesta leur signification védique, il ne s'ensuit pas que cette signification n'ait pas existé. La fête de *Pâques* n'a plus rien aujourd'hui d'une fête du printemps; il y a trois mille ou quatre mille ans, elle avait certainement ce caractère. M. de Harlez reconnaît qu'on trouve dans l'Avesta des souvenirs des mythes antiques; mais il croit que ces mythes, bien loin d'avoir donné naissance au système avestique, y ont été introduits comme des accessoires et comme des ornements. Jamais, dit-il, on n'en eût soupçonné l'existence si la ressemblance des noms n'eût

indiqué la communauté d'origine de certains personnages avestiques et de certains personnages védiques. « Si l'on sait qu'Azhi Dahaka et Thraetona sont des lutteurs aériens, c'est parce qu'on a trouvé dans les Védas des combattants de ce nom et de cette nature ; car, dans l'Avesta ils ont un tout autre aspect. » Cela est tout simple, et nous ne voyons pas qu'on puisse en faire un reproche à M. Darmesteter. Ce dernier n'a jamais nié que les agents védiques, pour devenir les éléments de la théologie zoroastrienne, n'aient subi de profondes modifications. Mais c'est renverser la base de toute science mythologique que d'expliquer, comme le fait M. de Harlez, les affinités les plus organiques par des emprunts extérieurs et en quelque sorte littéraires. Supposons qu'on ignorât ce grand fait historique que le christianisme est sorti du judaïsme : la lecture d'une page d'un livre de messe le révèlerait, et on ne serait nullement admis à dire que ces innombrables traces du judaïsme sont des détails de style, des adaptations faites après coup. Nous croyons que si M. de Harlez s'était bien rendu compte de la thèse de M. Darmesteter, il se serait interdit de la traiter avec une sévérité, dont il vaut toujours mieux s'abstenir. Il n'est pas bon, dans ces difficiles études, de croire tenir l'absolue vérité. L'approbation de M. Bréal, de M. Max Müller, de M. Barth, serait pour nous inexplicable, si les objections de M. de Harlez étaient fondées au point où cet orientaliste zélé croit qu'elles le sont. — M. Darmesteter, outre ses grands travaux et ses précieux articles de la *Revue critique*, pleins d'un si vaste savoir, a donné aux *Mémoires de la Société de linguistique de Paris* une série de nouvelles remarques de philosophie iranienne. C'est là qu'il chasse du Panthéon iranien ce chien *Madhakha*, qui, à ce qu'il paraît, ne doit son existence qu'à une fausse lecture. Les hasardeuses régions limitrophes entre la mythologie aryenne, et la mythologie sémitique, attirent aussi M. Darmesteter. Qu'il y soit le bienvenu. Cependant c'est au passé des religions aryennes que cet éminent confrère semble réserver les efforts les plus originaux de sa vigoureuse pensée.

« M. Hovelacque s'occupe exactement du même sujet que M. Darmesteter et porte dans ses travaux les plus solides connaissances. Le volume qu'il nous donne cette année est un exposé complet de la doctrine avestéenne. Dans une introduction fort étendue, il raconte la découverte du texte de l'Avesta, et fait l'histoire des progrès successifs de l'interprétation. Cette dernière partie est traitée d'une manière extrêmement complète ; avec raison M. Hovelacque prend parti pour son maître M. Spiegel, qu'il envisage dans sa belle étude comme le continuateur de Burnouf. Il fait ensuite l'histoire du texte de l'Avesta. Ses appréciations, quant à la date, diffèrent beaucoup de celles de M. Darmesteter, puisqu'il pense que le texte zend remonte à l'époque des Achéménides. J'admets difficilement, pour ma part, que l'Avesta, tel que nous l'avons, ait été le code d'un grand empire. C'est le code d'une

secte religieuse très bornée; c'est un Talmud, un livre de casuistique et d'étroite observance. J'ai peine à croire que ce grand empire perse, qui, du moins en religion, professa une certaine largeur d'idées, ait eu une loi aussi stricte. Il me semble que, si la Perse avait eu un livre sacré de ce genre, les Grecs en eussent parlé. La théologie même de l'Avesta, telle que M. Hovelacque l'expose, me paraît bien plutôt contemporaine de Manès et du gnosticisme que susceptible d'être rapportée à une haute antiquité. »

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS ET DIVERS

Montaiglon et Raynaud. — Recueil général et complet des fabliaux des XIIIe et XIVe siècles. Tome III. Jouaust. 10 fr.

Zimmssen. — Anthropologische Grundgedanken ueber Ursprung und Ziel der Religions Tome I. Gotha, Perthes. 3 m.

Aspelin. — Antiquités du Nord finno-ougiens, traduction française par Biaudet. Tome IV. Helsingfors, Edlund. 15 fr.

C. P. Tiele. — Manuel de l'histoire des religions, esquisse d'une histoire de la religion, traduit du hollandais par Maurice Vernes. Paris, Leroux. 4 fr.

Annales du Musée Guimet. Tome Ier. Paris, Leroux. 15 fr.

Congrès des orientalistes. Troisième session provinciale, Lyon, 1878, 2 vol. in-4, avec figures, planches, inscriptions. Paris, Leroux. 17 fr.

Sell. — Aus Religions — und Kirchengeschichte, Darmstadt, Bergstrasser. 4 m.

A. Lefèvre. — Religions et mythologies comparées. 2e édition. Paris, Leroux. 4 fr.

J. Baye. — L'Archéologie préhistorique, avec planches. Paris, Leroux. 20 fr.

ÉGYPTE, ASSYRIE, PHÉNICIE

Budge. — Assyrian texts, being extracts from the annals of Shalmaneser II, Sennacherib und Assurbanibal, with philological notes. Trübner. 7 s. 6 d.

F. Lenormant. — Études cunéiformes, 5e fascicule. Maisonneuve. 4 fr.

Schrader. — Zur Kritik der Inschriften Tiglath-Pileser's II, des Asarhaddon und des Asurbanipal. Berlin, Dümmler. 3 m.

JUDAISME

Ascoli. — Iscrizioni inedite o mal note greche, latine, ebraiche, di antichi sepolcri giudaici del Napolitano. Torino, Lœscher. 12 l.

GIETMANN. — De re Metrica Hebræorum. Freiburg, Herder. 2 m. 40

ERMAN. — Bruchstücke der Ober-Aegyptischen Uebersetzung der Alten Testaments. Gœttingen, Dietrich. (40 p.)

J. DE ROTHSCHILD. — Le Mistère du Viel Testament. Tome II. Firmin Didot. 10 fr.

C. ZIMMER. — Aramaismi Jeremiani. Quedlinburg, Vieweg. 3 m.

A. BANEZ. — Die Klagelieder des Jeremias und der Prediger des Salomon, uebersetzt, etc. Leipzig, Fernau. 6 m.

FLOIGL. — Die Chronologie der Bibel, des Manetho und Berosus. Leipzig, Friedrich.

BUBER. — Lekach-Tob (Pesikta Sutarta), ein aggadischer Commentar zum ersten und zweiten Buch Mosis von Rabbi Tobia ben Elieser. Wilna, Wittwe, und Romm.

CHRISTIANISME

RIESS. — Das Geburtsjahr Christi, ein chronologischer Versuch. Freiburg Herder. 3 m.

GŒBEL. — Die Parabeln Jesu methodisch ausgelegt III. Gotha, Perthes. 4 m.

DU BOYS. — Catherine d'Aragon et les origines du schisme anglican. Palmé. 7 fr. 50

OVERBECK. — Zur Geschichte der Canons, zwei Abhandlungen. Chemnitz, Schmeitzner.

WIESELER. — Zur Geschichte der Neutestamentlichen Schrift und des Urchristenthums. Leipzig, Hinrichs. 5 m.

FLEURY. — Histoire de l'Église de Genève. Palmé. 10 fr.

PFLUGK-HARTTUNG. — Urkunder der Paepste vom Jahre 748 bis zum Jahre 1198. Ier Band, II Abtheilung. Tübingen, Fues.

LIPSIUS. — Die edessenische Abgar-Sage kritisch untersucht. Braunschweig, Schwetschke. 2 m. 40.

E. SAYOUS. — Jésus-Christ d'après Mahomet, ou les notions et les doctrines musulmanes sur le christianisme. Paris, Leroux. 2 fr.

SCHULTE. — Die Geschichte der Quellen und Literatur des evangelischen Kirchenrechts in Deutschland und Oesterreich und die evangelische Kirchenschriftsteller. Stuttgart, Enke. 10 m.

H. VON KREMER-AUENRODE. — Actenstücke zur Geschichte der Verhaeltnisses zwischen Staat und Kirche in XIXten Jahrhundert. IV. Theil, Leipzig, Duncker und Humblot. 10 m. 20

BEZIAT. — Histoire de l'abbaye de Cannes. Paris, Claudin. 10 fr.

MITCHELL. — Chrestos, a religious epithet, its import and influence. London, Williams and Norgate.

Brieger. — Constantin der Gross als Religionspolitiker. Gotha. Perthes. 1 m.

Will. — Konrad von Wittelsbach, Cardinal, Erbischof v. Mainz und von Salzburg, Regensburg, Puestet. 1 m. 40

INDE ET PERSE

E. Lévêque. — Les mythes et légendes de l'Inde et de la Perse dans Aristophane, etc. Belin. 7 fr. 50

Fergusson and Burgess. — The Cave Temples of India, Trübner. 42 s.

Benfey. — Vedica und Linguistica. Strasbourg, Trübner.

GRÈCE ET ITALIE

Bœtticher. — Die Thymele der Athena-Nike auf der Akropolis von Athen, in ihrem heutigen Zustande. Berlin, Ernst and Korn. 4 m.

Das Kuppelgrab bei Menidi, herausgegeben vom deutschen archaeologischen Institute in Athen. Athènes, Wilberg. 8 m.

Die Ausgrabungen zu Olympia. IV. Uebersicht der Arbeiten und Funde vom Winter und Frühjahr 1878-1879. Berlin, Wasmuth. 60 m.

Mayor and Swainson. — M. T. Ciceronis de natura deorum libri tres. Vol. I. Cambridge, University Press. 10 s. 6 d.

Deecke. — Etruskische Forschungen. IV. Heft : Das Templum von Piacenza. Stuttgart, Heitz. 5 m.

Barone. — Epimenide di Creta e le credenze religiose de' suoi tempi. Napoli, Detken e Rocholl. 3 l.

Sauppe. — Attica et Eleusinia, Gœttingen, Dietrich. 80 pf.

GERMAINS, CELTES, SLAVES

Rygh. — Norske Oldsagar ordnede og forklarede I. Christiania, Cammermeyer. 12 m. 50

L'Éditeur-Gérant,
ERNEST LEROUX.

SAINT-QUENTIN, — IMPRIMERIE JULES MOUREAU.

LE CULTE DES SAINTS

CHEZ LES MUSULMANS

PAR

IGNACE GOLDZIHER

Membre de l'Académie hongroise des Sciences à Buda-Pesth [1]

I

Les anciens voyageurs orientaux des derniers siècles ont déjà remarqué ces *Santons* moitié nus, pour lesquels le sentiment des convenances est très lâche et la moralité indifférente, mais que le peuple de l'Islâm vénère comme des saints et qu'il désigne du surnom honorifique de *Welis*. Ce que Martin Baumgarten, ce que Christophe Fuerer, ce que le prince de Radziwill ont raconté il y a quelques siècles touchant ces étranges *saints*, est encore parfaitement exact [2]. Leur nombre a même plutôt augmenté que diminué.

De tels personnages se rencontrent dans toutes les villes musulmanes, sur les marchés publics, aux abords des mosquées et des cloîtres de derviches. Ces êtres bizarres provoquent chez leurs coreligionnaires un sentiment singulier. Ce sont, si l'on veut, des hommes de Dieu, mais ce ne sont pas non plus des hommes en possession de la raison et de la moralité vulgaires.

On les nomme *Welis*, expression qui, dans le Koran, sert à rendre une autre idée que le terme appliqué par l'usage à

(1) Ce mémoire nous a été adressé en allemand. La traduction en a été, de la part de l'auteur, l'objet d'une révision attentive. (*Réd.*)

(2) Martini à Baumgarten in Braitenbach, *Peregrinatio* etc. (Norimbergæ, 1594). A la page 73 se trouve un passage remarquable sur ce sujet. Christophor. Fuerer, *Itinerarium Arabiæ, Ægypti*, etc. (Norimb, 1620) p. 12. Nicolaus Radziwill, *Peregrinatio Hierosolymitana* (ed. de 1733), p. 129.

ces individus. Ce n'est point non plus à ces saints vivants que sont consacrées les recherches qui suivent.

Nous voulons traiter seulement du *culte des saints défunts*, de l'intercession qu'ils exercent auprès du trône souverain d'Allâh en faveur de ceux qui vivent encore et qui les honorent, les invoquent et visitent leurs tombeaux, enfin de la nature des légendes merveilleuses qui se sont tissées autour de leur biographie.

« Il y a, au fond du cœur humain, une forte inclination qui le pousse à regarder en haut, à vénérer : cette inclination est la source de la religion, de la loyauté, du culte et de l'immortalité que l'on attribue si volontiers aux grands hommes du passé. Et en vérité, il y a une jouissance divine dans l'admiration. Il semble que l'admiration nous confère en quelque mesure les hautes facultés que nous admirons dans les autres. Nous nous assimilons, nous prenons pour ainsi dire racine avec les caractères que nous regardons de préférence, et leur vie devient une partie de notre propre existence. » Ces paroles, qui sont de Bulwer, marquent à merveille un des côtés les plus nobles de la vie de notre âme, la tendance qui porte naturellement l'homme à rendre hommage au génie. Cette tendance de l'esprit humain est une des principales sources psychologiques d'où jaillit, dans les différentes religions, le culte rendu aux héros. Cette inclination devrait être décidément refoulée à l'arrière plan dans les religions dont les vérités fondamentales creusent un large fossé entre les deux domaines de la divinité et de la nature, particulièrement de l'homme. Cette réflexion s'applique tout d'abord aux religions monothéistes dans leurs différents degrés. Or, ici nous avons affaire à l'Islâm. Eh bien ! la tendance à admirer et à vénérer un idéal emprunté à l'humanité s'est fait jour malgré les protestations qui ont pu être élevées au nom des documents fondamentaux de la religion contre la justification de cette impulsion naturelle au cœur de l'homme.

Nulle part une muraille aussi droite et aussi inflexible n'a

été élevée entre la divinité unique et infinie et la race humaine, si faible et si bornée. La créature débile et incapable ne peut que soupirer ardemment après les hauteurs illimitées, après le royaume de l'infini et de la destinée, qui échappe entièrement à ses prises. La perfection humaine n'a rien à voir avec la perfection céleste. Aucun intermédiaire entre ces deux domaines. D'un côté, la cause première et inépuisable ; de l'autre, l'absolue dépendance.

Il n'est aucune créature qui puisse avoir part, fût-ce dans une mesure incomplète et bornée, à la plénitude de puissance qui ne convient qu'à la seule divinité. Il n'est aucune créature, que les facultés accomplies par lesquelles elle se distingue, puissent rendre digne d'un reflet de l'adoration qui appartient à la divinité ; on ne saurait imaginer un culte qui se propose un autre objet qu'elle, on ne saurait penser à une demande de secours, à un refuge dans le malheur en dehors de l'appel à Allâh. Même l'homme le plus accompli, celui que Dieu a envoyé pour instruire toute l'humanité, est aussi faible que les autres hommes ; il est mortel comme eux, accessible aux passions, comme eux ; il ne peut changer le cours de la nature. Il n'exerce aucun pouvoir miraculeux, ne possède aucun secret mystérieux ; car ces choses n'appartiennent qu'à Dieu, et seule la parole de Dieu, qui passe par ses lèvres, est d'une perfection absolue. Lui-même n'est que « le premier confesseur de l'Islâm » (Surate, VI, 14), « un bel exemple pour tous ceux qui mettent leur confiance en Dieu, » « un flambeau brillant » à leur usage (Sur., XXXIII, 21, 45) ; il ne prétend pas même au titre de « père des croyants ; » il n'est que l'envoyé de Dieu et le dernier des prophètes (*Ibid.*, vers. 40). Il n'a pas connaissance de ce qui est caché : il le déclare lui-même à ceux qu'il veut gagner au respect de sa personne comme de sa doctrine : « Si je savais ce qui est caché, je m'approprierais le bien, et le mal ne me toucherait plus » (Surate, VII, 188). « Je ne vous dis pas qu'on trouve auprès de moi les trésors d'Allâh ; je ne sais pas davantage ce qui est caché : je ne prétends pas non plus être un ange. »

(Sur., vi, 50). De Dieu seul on peut dire qu'il connaît à la fois ce qui est caché et ce qui est présent ('âlim al-*gejb* w'al-shahâdâ), formule dont se sert souvent le Koran. Dieu ne lui révèle pas davantage les mystères de l'avenir : il rejette avec décision ces sortes de connaissances dont ses prédécesseurs apocalyptiques se vantaient volontiers : « Ils te demanderont, dit-il, à quelle époque est fixée l'arrivée de l'heure (du jugement). — Dis-leur : Dieu s'en est réservé la connaissance... Ils t'interrogent là-dessus comme si tu le savais. — Dis-leur : Dieu est seul à le savoir » (Sur., vii, 185-186). Quand on lui demande de faire des miracles extraordinaires, de monter au ciel, de faire jaillir des sources de la terre, etc., il n'a qu'une réponse : « Loué soit mon Dieu, de ce que je ne suis pas autre chose qu'un mortel, un envoyé » (Sur., xvii, 95-96), expressions qui reviennent souvent dans le Koran. Mohammed ne s'aventure même pas à un jugement de Dieu, analogue à celui qui assura autrefois, sur le Carmel, la victoire d'Élie sur les prêtres de Baal (Sur., iii, 179).

Ainsi même le Prophète, celui de tous les hommes qui se rapproche le plus de Dieu, quand nous l'interrogeons sur ses facultés surnaturelles, se trouve beaucoup plus éloigné du domaine de la divinité que ne le sont les prophètes et les législateurs dans les autres religions. Et il ne faut pas dire que c'est la conception mesquine du caractère du Prophète qui l'a fait si petit. Non! C'est la conception gigantesque de la *divinité* qui empêche l'Islamisme d'élever son révélateur au-dessus de l'humanité, de le faire participer en quelque mesure à la divinité, ce qui porterait atteinte à l'absolue inaccessibilité de ce domaine. Ce n'est pas la petitesse du prophète, c'est l'infinie grandeur d'Allâh qui a contraint l'Islamisme à faire un prophète aussi homme que l'est Mohammed. C'est bien lui qui s'est ainsi dépeint, ce ne sont pas ses biographes, amis ou ennemis; nous verrons plutôt comment les biographes de Mohammed et la tradition musulmane ont mis tous leurs efforts à faire rentrer la vie et le caractère du fondateur de l'Islâm, en dépit de ses propres déclarations, dans la sphère du sur-

naturel et du merveilleux. Mais la dogmatique elle-même de l'Islâm, qui s'est efforcée d'harmoniser par des raisonnements philosophiques les traditions plus récentes, relatives au pouvoir miraculeux du prophète, enseigne encore que le fait du choix comme prophète n'est pas la suite des perfections de l'individu que ce choix concerne, que ces perfections ne sauraient pas non plus être acquises par un effort personnel, mais que la vocation prophétique n'est qu'un acte pur de l'arbitraire divin qui s'applique à celui que Dieu désigne, quand même l'individu ainsi désigné ne serait en aucune manière préparé pour cette haute vocation[1]. Il n'est pas plus parfait que d'autres hommes, il est aussi engagé qu'eux dans l'humaine nature ; ce n'est que la grâce arbitraire de Dieu qui a choisi un indigne pour annoncer sa volonté.

Ce n'est que par les anges que l'Islâm semble avoir cherché à jeter un pont entre Dieu et l'homme ; il a emprunté des religions mères cette classe d'êtres, alors vivante dans la conscience de ceux que Mohammed voulait gagner à ses vues ; mais pied à pied il proteste, et de la façon la plus énergique, contre l'adoration des anges et contre la conception qui les met dans un rapport de filiation avec la divinité. Il est d'ailleurs remarquable de voir comment la conception fondamentale de l'inaccessibilité du divin se manifeste, même à propos des anges de l'Islâm. Les anges sont tellement rabaissés, qu'Allâh leur donne l'ordre de s'agenouiller devant l'homme qu'il vient de créer. Ce sont des anges non divins. Ils ne sont que les esclaves de la cour divine, toujours balancés entre la crainte et l'espérance[2], comme les esclaves d'un despote oriental ; ce ne sont pas des êtres ayant avec lui quelque parenté, possédant une partie de sa puissance. « Ils craignent Dieu qui est au-dessus d'eux et accomplissent ce qui leur est commandé » (Sur., XVI, 52). La plupart des dogmatistes les placent au-dessous des prophètes ; la circonstance même

(1) Al-Mawâkif, ed. Sœrensen, p. 170.
(2) Al-Bejdâwî, Commentarius in Coranum, ed. Fleischer, I, 317, 10.

qu'ils portent à ceux-ci les messages d'Allâh, ne prouve pas leur supériorité sur les prophètes. « Une personne qu'un roi envoie comme messager à un autre roi, reçoit-elle par cette mission un rang supérieur à celui du roi auquel elle est envoyée ? » dit Al-Igi avec quelque hardiesse, et sans s'apercevoir qu'il se rend coupable d'un rapprochement, contraire à l'Islamisme, entre le Prophète et Dieu [1].

Mais l'Islâm n'a jamais maintenu avec autant de rigueur cette conception despotique de la divinité qu'en ce qui concerne la vénération et l'invocation, en un mot à l'égard de toute espèce de culte. Le défaut de précision philosophique a pu entraîner Mohammed, dans sa définition de la nature des prophètes et des anges, en mainte contradiction inconsciente à l'égard des principes de sa théologie; particulièrement il accorde au *shejtân*, une certaine indépendance qui fait le plus grand contraste avec le pouvoir exclusif de Dieu sur la volonté des hommes, que Mohammed enseigne ailleurs. Par une inconséquence, qui lui était familière, il a également attribué aux anciens prophètes un pouvoir miraculeux bien supérieur à celui auquel il prétend lui-même (ainsi nommément à Jésus, Sur., III, 43 suiv., v. 109-110). Mais un point reste élevé au-dessus de toute contestation, et c'est là un élément absolument réfléchi de la pensée du prophète. On ne doit *prier* qu'Allâh, on ne doit *invoquer* qu'Allâh ; il n'est en dehors de lui aucun être, si parfait qu'il soit, auquel puisse s'adresser un culte; car rien ni personne en dehors d'Allâh « ne peut aider ou nuire. » C'est là la forme la plus positive que revêt le monothéisme un peu indiscipliné de Mohammed, et il ne s'exprime jamais avec plus de décision que lorsqu'il réfute les objections portées contre cet élément de sa doctrine religieuse. Celle-ci est un vrai, un pur monothéisme; c'est même quelque chose de plus, car ce n'est pas seulement l'unité divine qui fait l'essence et le point de départ du dogme, mais l'exclusivité de Dieu à l'égard de toute adoration. Non seulement

(1) Al-Mawâkif, l. cit., p. 243.

il enseigne qu'il n'y a qu'une seule essence divine, mais encore que, dans le domaine de l'humain, il n'est aucun degré intermédiaire avec la divinité, il ne se trouve personne digne de vénération et d'invocation. Il est intéressant de voir comment, même quelques siècles plus tard, en un moment où le culte des saints avec toutes ses exagérations avait envahi l'Islâm, cette doctrine trouvait encore à s'exprimer. Au cinquième siècle de l'Islâm, vivait un mystique musulman, du nom de Samnûn, surnommé Al-Mu*h*ibb, « l'aimant, » c'est-à-dire l'homme plongé dans l'amour d'Allâh. Appelé un jour à faire l'office de *mu'eddin* (celui qui dit les prières), et arrivé au passage de son texte ainsi conçu : « Je témoigne qu'il n'est aucune autre divivité qu'Allâh ; je témoigne que Mohammed est l'envoyé d'Allâh, » Samnûn prononça les paroles suivantes : « O Dieu ! si tu n'avais toi-même ordonné la lecture de ces paroles, je n'aurais jamais, dans une même haleine joint à ton nom celui de Mohammed[1]. » Ce n'est pas seulement le polythéisme qui est exclu par cette conception religieuse, c'est toute association du non-divin avec le divin (*shirk*[2]), c'est l'élévation de l'homme au-dessus de sa sphère naturelle.

Le prophète de l'Islâm, tel qu'il se développa peu à peu, fut placé bien au-dessus de ce que son fondateur avait prétendu être lui-même. On a déjà souvent parlé des tendances de la tradition dans la biographie de Mohammed. Celle-ci fit du prophète, qui écartait de lui tout pouvoir miraculeux et la connaissance de ce qui est caché, un thaumaturge et un devin. Mohammed ne pouvait pas rester en arrière des prophètes, tels que les concevaient les autres religions. La dogmatique adopta cette conception altérée du caractère du prophète et justifia ses principaux éléments par la spéculation ;

(1) 'Alî b. Gânim al-Bikâ'î : Kitâb *t*abakât al-abrâr wa-manâkib al a'immat al-achjâr (Ms. de l'Université de Leipzig, Cod. Ref. numéro 227, fol. 15, recto.

(2) Le domaine du *shirk* est très étendu ; toute conception qui porte atteinte au caractère sans limites d'Allâh est *shirk*. D'après une tradition de Ibn Mas'ûd (apud Damîrî Il'yât al-hajwân, vol. II, p. 374), la foi aux présages et pressentiments (tatajjur) est également *shirk*.

là, comme souvent ailleurs, elle a dénaturé la simplicité pleine d'élévation de la pensée fondamentale de l'Islâm, et fabriqué avec des matériaux non musulmans une philosophie de la religion mahométane.

Après ce qui vient d'être dit, il n'est pas besoin d'insister sur ce que le système de l'Islâm, pris à l'origine, ne fait aucune place à ce culte des saints qui a pris dans l'Islâm postérieur une si large extension. Le Koran même dirige sa polémique contre l'invocation des saints, telle que d'autres religions la pratiquent : « Ils tiennent leurs savants *(ahbâr)* et leurs moines *(ruhbân)* pour des seigneurs divins *(arbâb)*, à côté de Dieu et du Christ, le fils de Marie, tandis qu'il leur a été donné l'ordre de n'invoquer que le seul Dieu, en dehors duquel il n'est point d'autre Dieu. Il est en effet bien éloigné de tout ce qu'ils rapprochent de lui ! » (Sur., IX, 31). Sans doute des hommes et des femmes saints, qui se sont élevés au-dessus des inclinations communes en s'efforçant de renoncer aux biens du monde, de vivre pour la volonté et la connaissance de Dieu, en se tenant prêts à lui offrir leur vie comme martyrs et qui deviennent ainsi l'objet de l'admiration et de l'imitation, peuvent être reconnus à ce point de vue ; le Koran lui-même mentionne de telles personnes et les place au-dessus de tous les autres hommes. Ils ont les premières places dans le paradis, et des délices supra-terrestres les y attendent. Mais pendant le cours de leur vie terrestre, ils ne sont pas plus puissants que d'autres hommes et, même après leur mort, ils ne sauraient agir à la place de Dieu, ni prétendre non plus à des honneurs divins. Ils ne sont pas autre chose que des *hommes défunts* qui ont trouvé leur récompense auprès de Dieu « parce qu'il a trouvé sa satisfaction en eux et eux la leur en lui. » Leur piété et leur sainte conduite les rend bienheureux et éloigne d'eux les peines de l'enfer, réservées à la plupart des hommes. Mais cette béatitude, c'est pour eux seuls qu'ils l'obtiennent par la miséricorde d'Allâh ; aux autres hommes, aux survivants, ils ne peuvent rien procurer, rien assurer ; comme n'importe quel autre homme, ils ne

peuvent « ni aider, ni nuire. » Dieu envoie sa *sakînâ* (gloire), dont l'apparition assure la victoire des troupes musulmanes au moment décisif contre la masse supérieure des ennemis infidèles, dans le cœur des croyants, non pour leur faire accomplir des miracles, mais « pour augmenter leur foi. » (Sur., XLVIII, 4). S'ils sont immortels, ce n'est pas dans le sens de l'apothéose païenne qui élève le défunt au rang des dieux immortels dans une région supérieure; ils sont immortels auprès de leur Dieu qui leur rend en jouissances l'équivalent de ce qu'ils ont sacrifié pour lui pendant leur vie terrestre. Le Koran ne connaît même nulle part cette immortalité que nous attribuons à nos grands hommes et aux bienfaiteurs de l'humanité, et qui consiste à vivre éternellement dans le souvenir des générations suivantes. Le Koran est trop réaliste pour s'occuper de ce qui remplira l'esprit des temps à venir.

Quel abîme entre ces conceptions de l'Islâm primitif et la place que les saints ont obtenue, dès la disparition de la première génération musulmane, dans la conscience des croyants, entre le monothéisme absolu du prophète et ce culte des saints aboutissant même à une véritable *anthropolâtrie*, au culte des marabouts vivants[1] ! Le contact avec la manière de voir propre à d'autres religions, qui n'établissent point une barrière aussi infranchissable entre les deux domaines du divin et de l'humain, favorisa l'instinct qui pousse le sentiment de l'homme à prêter des forces et des pouvoirs supérieurs à ceux dont il reconnaît la supériorité morale et spirituelle.

La grande masse des croyants avait peine à se contenter de la grandeur unique de Dieu ; elle réclamait un merveilleux et un surnaturel qui fût à elle. Dès le début, on se refusait à croire que Mohammed fût mortel, et 'Omar lui-même partageait cette opinion. Il ne suffisait point que l'homme, objet de l'admiration, eût atteint le plus haut degré de l'humanité;

(1) Rohlfs, *Reisen durch Marokko*, p. 28. Voyez surtout l'ouvrage important de M. de Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, p. 172-173.

il devait être surhumain, et capable d'accomplir des actes surhumains.

Mohammed, qui ne voulait être qu'homme, avait déjà dû se batailler avec cette conception, chère à ses Arabes. « Qu'est-ce que c'est, disaient-ils, que cet envoyé? Il mange, il marche par les routes!... S'il possédait au moins un jardin miraculeux, dont il mangerait les fruits » (Sur., xxv, 8, 9). « Ce qui a empêché les hommes de croire, dit Mohammed après avoir rapporté les demandes de miracles faites par ses adversaires, après que la voie droite leur eût été présentée, c'est qu'ils disaient : Dieu a-t-il expédié un mortel comme son envoyé? » (Sur., xvii, 92-96). Le même raisonnement qui avait nui à la reconnaissance de l'autorité de Mohammed comme prophète, devint par la suite la source des conceptions ultérieures qu'on se fit des pieux et des saints hommes. Le personnage auquel on reconnaissait la qualité de saint devait, dans sa vie comme dans sa mort, accomplir des actes dont le commun des mortels était incapable. Au besoin d'adorer et d'admirer se joignait le besoin utilitaire d'un protecteur et d'un patron aux temps de l'épreuve et du danger. En dépit des énergiques protestations du Koran contre ceux qui cherchaient un protecteur autre que Dieu, la légende se forme et désigne certains personnages comme étant en possession de pouvoirs miraculeux. Le saint ne légitime pas seulement le pouvoir qu'il a d'aider dans la détresse par ses mérites et par sa conduite agréable à Dieu, mais par les actes surnaturels qu'il accomplit, tant pendant sa vie qu'après sa mort. Ainsi se formèrent les légendes merveilleuses qui entourent le personnage de Mohammed. Ses compagnons, de héros du champ de bataille, devinrent à leur tour des saints et des thaumaturges. Les biographies des saints, quand elles sont réparties en séries chronologiques, (*tabakât*), commencent dans la règle par les premiers khalifes et les « compagnons, » qui forment la première *tabakâ*. Ils nous apparaissent là sous la forme de sûfis du type le plus élevé et le plus accompli, et l'on sait que les traditions des différents ordres des sûfis

remontent chacune à un khalife[1]. Les sûfis d'Abû-Bèkr et les sûfis de 'Alî ont leur chef nominal, leur grand-maître, encore aujourd'hui au Caire : ces importants personnages sont les seuls magnats de l'Islâm[2].

Il y a quelque chose de comique à rencontrer dans ces biographies légendaires des caractères, tels que ceux de l'anti-théologique 'Othmân, du martial 'Omar ou de *H*asan aux sept cents femmes, transformés en ascètes, en théosophes, en thaumaturges divins. On comprend de soi qu'au premier rang se trouve 'Alî, que ses partisans proclament « Walî Allâh » par excellence et sur lequel les traditions soûfistes sont inépuisables. Dans sa bouche sont placées des définitions mystiques pleines de profondeur et de sagesse théologique. Les débuts de la théorie du mysticisme musulman sont relégués dans les premiers temps de l'Islâm, et le « compagnon » Abû Darr al-Gifârî, qui mourut dans la 32e année de l'hégire, est désigné comme le premier fondateur de la 'ilm al-ba*k*â w' al-fanâ (science du rester et du périr)[3]. Parmi les « compagnons » la légende fait également une place d'honneur à Tamîm al-Dârî, à Ga'far al *T*ajjâr, qui, comme le sens de son nom « le volant » y prêtait, se trouve voler avec les anges, à Salmân al-Fârisî, à 'Abdallâh b. 'Omar ; le guerrier et prétendant 'Abdallâh b. Zubeyr ne manque pas davantage sur les listes de saints du temps. Nous devons toutefois constater que les inventeurs de ces traditions en ont usé moins librement avec l'histoire de ces premiers temps de l'Islamisme, que ce ne devait être le cas par la suite ; on y vante surtout leur piété et leurs exercices ascétiques, mais l'élément merveilleux se présente avec discrétion. Et ils savent en donner la raison théorique, à savoir que « la puissance de la foi dans ces temps de jeunesse de l'islâm ne rendait pas la multiplicité

(1) Cf. E. W. Lane, Manners and Customs of the modern Egyptians. (Ed. de Londres, 1871, vol. I, p. 304-305).
(2) Dugat, Histoire des philosophes et des théologiens musulmans, p. 324.
(3) Al-Munâwî, Al-Kawâkib al durrijjât tarâgim al-sâdâ al-sûfijjâ (Mss. de la bibl. de l'Univ. de Leipzig. Cod. Ref. Numéro 141), fol. 20 recto.

des miracles aussi nécessaire que ce fut le cas par la suite. Le temps des compagnons était si lumineux que la lumière propre aux Karâmât en était affaiblie et qu'elle pâlissait devant l'éclat de la prophétie. Ainsi, la lumière ne brille que lorsqu'elle est placée au milieu des ténèbres; les étoiles ne brillent que lorsque le soleil s'est retiré du firmament[1]. » La légende n'en est que plus merveilleuse et plus aventureuse dans les âges suivants; à mesure que nous avançons, plus nous la verrons exubérante et désordonnée.

II

Le culte des saints au dedans de l'Islâm, s'il doit son origine aux facteurs religieux et psychologiques qui ont donné naissance aux mêmes actions dans le christianisme, se distingue toutefois de ce dernier en plusieurs points. Le saint musulman n'est pas canonisé par l'autorité supérieure de la communauté musulmane, sa sainteté est le résultat de la *vox populi* qui, dans ses choix, agit librement et sans contrainte aucune; la légende du saint ne subit non plus le contrôle d'aucun examen régulier, elle se développe à son gré et personne n'a le droit de la refréner dans ses exagérations. D'autre part, le culte musulman des saints n'a aucun rapport avec l'exercice public et officiel de la religion; la mosquée n'a rien à voir avec lui. Dans celle-ci on adresse les prières à Allâh, et nulle figure humaine ne vient se mêler à l'image divine. Dans un petit nombre de mosquées seulement, où reposent les restes de personnages particulièrement saints, le jour de leur naissance (maulid) est célébré par des actions spéciales, dont les tombeaux en question sont l'objet; mais cette action est soigneusement distinguée du culte proprement dit, auquel la mosquée est consacrée. De culte de reliques proprement

(1) Al-Munâwi, fol. 3 verso. Cette parole est attribuée à l'Imam Ahmed b. *Hanbal*.

dit, il n'en existe point dans l'Islâm. Nous ne saurions, en effet, donner ce nom au respect, plutôt populaire qu'officiel, dont sont l'objet des cheveux, dents, vêtements, etc., qui sont censés avoir appartenu au Prophète, non plus que les traces de ses pas.

« Ce sont tout particulièrement les cheveux du Prophète dont on prétend vénérer les restes. Le spirituel voyageur 'Abd al-*G*anî al-Nâbulusî nous donne dans son bel ouvrage de voyages quelques particularités, que je n'ai pas trouvées relevées ailleurs et que je me permets de reproduire pour cette raison. Abd al-*G*anî rencontra dans son voyage à Médine un savant musulman hindou du nom de Gulâm Mohammed. « Il me raconta, dit l'écrivain, que, dans les contrées de l'Inde, beaucoup de personnes possèdent des cheveux du prophète, quelques-unes un seul, d'autres de deux jusqu'à vingt. Ils les font voir à ceux qui viennent les visiter respectueusement. Ce Gulâm Mohammed me dit qu'un dévot de l'Inde exposait publiquement de telles reliques annuellement au neuvième jour du mois de Rabî'al-auwal; à cette occasion se rassemblent autour de lui nombre d'hommes savants et pieux qui prononcent des prières en l'honneur du prophète et se livrent à des exercices religieux et extatiques. Il me raconta également que ces cheveux se déplacent quelquefois d'eux-mêmes, s'allongeant et se propageant de façon qu'un seul peut donner naissance à toute une masse de cheveux nouveaux. Tout cela, dit notre voyageur, n'est pas un miracle; car le bienheureux prophète jouit d'une grande vie divine qui agit dans toutes les nobles parties qui le composent. Un historien rapporte que le prince Nûr al-Dîn possédait dans son trésor des cheveux provenant de la tête du Prophète. Quand il fut près de mourir, il donna l'ordre qu'on les posât sur ses yeux, où ils se trouvent encore aujourd'hui dans son tombeau. Il (l'historien en question) dit que celui qui visite le tombeau de ce prince, doit joindre à cette visite l'intention de laisser agir sur lui la bénédiction des saintes reliques, conservées dans ce tombeau. Cette tombe se trouve chez nous, à Damas, dans

l'établissement d'instruction que ce prince fit bâtir pour les savants et les étudiants; il possède une coupole élevée[1]. »

Mais il faut s'arrêter à une raison qui a contribué à donner au culte des saints dans l'Islamisme une direction différente de celle qu'il a prise dans d'autres confessions, à un fait qui a été d'une importance considérable pour le développement religieux de l'Islâm.

La physionomie des différents saints de l'Islâm eût été certainement tout autre qu'elle n'est devenue, si la peinture s'en était emparée. L'absence de toute représentation iconographique a eu des conséquences dont on ne saurait exagérer la portée, pour l'établissement de l'idéal de la sainteté dans la communauté musulmane. On ne saurait surfaire l'action des arts iconographiques et plastiques sur la vie de l'âme; on peut affirmer que la vie spirituelle tout entière d'un peuple se transformera du moment où il aura fixé et rendu sensibles par l'image les traits pleins de douceur dont est composé son idéal, le regard souffrant du martyr patient, l'expression de la sainteté résignée. C'est au défaut de cette représentation matérielle qu'il faut attribuer les exagérations de la fantaisie populaire en ce qui concerne les saints personnages de l'Islâm, exagérations que le papier seul et la tradition plus indulgente encore pouvaient supporter et qui ne sauraient pas même invoquer le bénéfice de la vraisemblance poétique.

La peinture et la sculpture n'admettent que la représentation idéalisée de la vie ordinaire; la plume et la parole peuvent se permettre tout ce que la grammaire ne réprouve pas. Les légendes des saints musulmans se proposent de remplacer les figures créées par la peinture et la statuaire chrétiennes, et leurs descriptions contiennent bien des traits empruntés aux représentations peintes ou sculptées des saints du christianisme. Il en est ainsi, par exemple, du « nimbe. »

(1) Kitâb al ḥaḳîḳat w'al-maǵâz (Ms. de la Biblioth. de l'Univ. de Leipzig, Cod. Ref. Numéro 362), fol. 344 recto.

Si les mahométans en étaient venus à peindre leurs saints, ils leur auraient souvent accordé le nimbe. Car, dans la biographie des saints, il n'est pas rare de trouver la mention d'une *sakînâ* qui les éclaire, d'une lumière qui vient briller autour du saint pendant qu'il prie[1]. Est-ce autre chose que le nimbe, ou, si l'on avait voulu représenter le saint dans cet état, aurait-on pu le faire sans peindre un nimbe? L'absence de tout contrôle provenant du manque de représentation artistique, a donné naissance à une fantaisie, qui est étrangère même aux contes populaires. Les invraisemblances les plus monstrueuses s'y entassent. Par exemple, on fait raconter à Zakarijjâ al-Ansârî qu'il a trouvé une fois son sheikh al-*G*amnî dans sa cellule avec sept yeux, et comme le disciple en exprimait son étonnement, l'Argus musulman lui répondit : « O Zakarijjâ, quand l'homme atteint à la perfection, il possède autant d'yeux que la terre a de climats. » Une autre fois, le même témoin vit le même saint s'élever en l'air sous la forme d'un carré. Au sheikh Abû 'Abdallâh al-*K*urashî il fut donné de faire un singulier miracle. Il était aveugle et lépreux; néanmoins une jeune fille s'éprit de lui à cause de sa réputation de sainteté et voulut l'épouser malgré l'opposition de sa mère. Celui-ci prit alors la forme d'un beau jeune homme et, à l'occasion du mariage, montra qu'il était bien *K*urashî. Il resta par la suite dans ses relations avec sa femme un beau jeune homme, tandis qu'après comme avant, il demeurait pour le reste du monde un affreux borgne[2].

La faculté de voler, qui assure au saint la toute présence, est avec celle de marcher sur les eaux un des attributs le plus volontiers conférés à ces personnages. On ne les voit pas moins souvent transporter les montagnes, expression figurée

(1) La notion de la *Sakînâ* s'applique tantôt à une lumière intérieure (Al-Gurgânî, ed. Fluegel p. 125. Dictionary of technical terms), tantôt à une lumière extérieure (Al-Bejdâwî, vol. I, p. 128. Comp. un passage intéressant sur la Sakînâ : Al-Damîrî, *Hajât al-hajwân*, ed. Boulâq, 2e éd., vol. I, 293). — Voyez aussi Al-Makkarî, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, ed. de Leyde, vol. I, p. 332, à propos de Abû Bekr b. Sa'dûn (an 344 de l'hégire).

(2) Al-Bikâ'î, vol. IV, fol. 3, verso 190, verso.

des littératures juive et chrétienne qui prend ici un corps. Faḍl b.'Ajjâd, de va-nu-pieds devenu saint, accomplit ce tour merveilleux[1]. Un saint du second âge, le fils d'un prince, Ibrâhîm b. Adham, se trouvait une fois avec ses compagnons sur le sommet d'une montagne. Il parlait précisément à ses disciples de la puissance de la foi : entre autres choses il dit : l'homme pieux obtient de Dieu par sa sainteté le pouvoir, quand il dit à une montagne : change de place! de voir immédiatement la montagne se déplacer. A peine Ibrâhîm avait prononcé ces paroles, que la montagne sur laquelle il se trouvait se mit en mouvement; elle ne s'arrêta que lorsque le saint lui dit en frappant du pied : Reste en repos! Ce n'est pas à toi que je me suis adressé; je n'ai fait que « prendre un exemple.» Ainsi agit la parole du saint, même sans intention[2]. Mais il n'est pas rare de voir les miracles racontés se réduire aux plus vulgaires escamotages, et nous négligeons ici les nombreux exemples que nous pourrions en donner[3].

La fantaisie sans frein des Orientaux prend plaisir aux impossibilités les plus manifestes, trouve une matière à édification dans le colossal et l'énorme, et cette inclination ne rencontre pas la barrière que lui opposerait l'art, s'il avait son mot à dire dans la confection des figures des saints. Aussi les légendes saintes de l'Islâm sont-elles remplies de traits qui ne sont pas autre chose que l'application aux matières religieuses de cette espèce de récits qui nous divertissent dans la littérature de contes de fées des Hindous, des Arabes et des Persans; notre goût en revanche serait peu satisfait, il serait même choqué de voir que ce ne sont plus des fées et des génies, enfants de l'empire du mensonge, qui produisent les combinaisons les plus invraisemblables, mais la grâce de Dieu et son amour. Dans le fait, l'hagiologie musulmane offre de nombreux parallèles avec la littérature des contes; seu-

(1) Al-Biḳâ'î, vol III, fol. 50 recto.
(2) Al-Munâwî, fol. 30 verso.
(3) Voyez sur leur faculté de parler toutes les langues, ma dissertation : Linguistisches aus der Literatur der Muhammedanischen Mystik. Z. D. M. G., vol. XXVI (1872), p. 770 suiv.

lement, ce qui dans ce cas paraît une hyperbole aventureuse, se présente avec le caractère de miracles opérés par la grâce divine (Karâmâ). Anneaux perdus que les prières des saints doivent faire sortir du ventre des poissons, visites faites par les saints aux habitants des profondeurs de la mer, ces mêmes visites rendues aux saints par les habitants de la mer, tout autant de traits qui sont familiers aux lecteurs des Mille et une nuits se présentent à nous dans les collections hagiologiques et nous feraient croire que nous nous trouvons dans le royaume de Bedr Bâsim et de la princesse de la mer. On remplirait des volumes avec les plus caractéristiques de ces légendes baroques, telles que celle de ce fameux saint de Damas, Arslân ou Reslân, — le tour par lequel Albert le Grand émerveilla le prince de Hollande, — qui dans l'espace d'une petite heure opère la succession des quatre saisons, de ces hommes de Dieu, qui, comme Apollonius de Tyane, se trouvaient à la fois corporellement en plusieurs endroits ou prenaient en un seul et même lieu les aspects les plus divers, changeant l'or en sang pour montrer à la vanité des puissants la nature des biens qu'ils poursuivaient. Je ne citerai qu'un exemple caractéristique de l'hagiologie musulmane, légende digne de trouver place dans le «livre du Perroquet,» et qui cependant n'est pas l'œuvre du peuple, mais sort de la plume d'un grave théologien: cette considération n'est pas insignifiante.

La meilleure manière d'étudier l'hagiologie musulmane, ce serait d'entreprendre un pieux pèlerinage dans la merveilleuse nécropole du Caire musulman, qu'on appelle *Karâfâ*, et où l'on ne peut faire un pas sans rencontrer quelque tradition relative à un saint, d'aller ainsi de mosquée en mosquée et de se faire raconter toutes les actions merveilleuses des habitants de ces tombeaux, compagnons de Mohammed, grands sheikhs ou saints illustres. Un des *Welis* les plus fameux, qui dorment là leur dernier sommeil, est le pieux Leith ben Sa'd. Le peuple l'appelle Abû-l-Makarim, c'est-à-dire le père des grâces, désignation qui

indique à elle seule que nous avons affaire au tombeau d'un homme miraculeux par excellence. Un pauvre homme gémissait sous le poids d'une dette, dont il lui était impossible de s'acquitter; dans sa détresse il s'en alla chercher consolation auprès du tombeau du saint. Le double poids du souci et de la méditation pieuse le plongèrent dans un sommeil qui lui ôta le sentiment de son malheur. L'Imam lui apparut alors en songe et lui dit : « Rassure-toi, pauvre homme! En te réveillant, tu prendras ce que tu trouveras sur mon tombeau. » Le pauvre diable ne tarde pas à s'éveiller; il n'eut pas besoin de chercher longtemps pour apercevoir perché sur le tombeau un oiseau qui possédait la faculté merveilleuse de réciter le Koran selon les sept modes de lecture consacrées et en observant toutes les règles rituelles. Il emporte l'oiseau merveilleux comme présent de l'homme miraculeux; l'oiseau se laisse faire. A peine entré dans la ville, il devient l'objet de l'admiration générale, et en même temps affluent pour son possesseur toutes les ressources nécessaires à l'existence. La réputation de l'oiseau s'étant répandue jusqu'au palais, l'homme est invité à faire admirer au prince et à la cour la science de son oiseau. Le prince, émerveillé, comble le pauvre diable de présents et veut lui acheter son oiseau. La somme lui permet non seulement d'acquitter la dette qui l'écrasait, mais de se mettre pour le reste de ses jours à l'abri du besoin. Le prince, cependant, renferme son hôte ailé dans une cage dorée et l'entoure des plus grands soins. Mais le « père des grâces » lui apparaît en songe, au moment précisément où il rêvait de l'oiseau merveilleux, et lui tient ce langage : « O Prince, sache que tu tiens mon esprit enfermé dans une cage dans ton propre palais. » Le prince, qui ne se rendait pas un compte exact de ces paroles, voulut un matin interroger l'oiseau, mais il trouva la cage vide. C'était l'esprit de l'imam, qui, sous la forme d'un oiseau, avait servi de moyen pour débarrasser un malheureux de sa dette. Sa tâche accomplie, il pouvait rentrer en paradis.

C'est en légendes de cette nature que consistent la plupart des récits que les Musulmans font sur les saints. Aussi toute personne qui se plonge dans l'étude de ces biographies, ne peut point se départir de l'impression d'absence de poésie et de l'esprit d'aventure qui caractérise, dans l'hagiologie mahométane, la vie et l'action des saints. Ce qu'ils accomplissent de merveilleux, ce qu'on raconte de surnaturel à leur égard, c'est-à-dire d'actes qui rompent l'ordre habituel des choses (chârik al-'âdâ) appartient plutôt au chapitre de la magie noire et de la sorcellerie qu'à celui de la sainteté. Pour s'en convaincre il suffit de jeter un regard dans une collection quelconque de biographies de saints; mais cette remarque s'applique tout particulièrement aux biographies de saints tracées par un des théosophes mahométans les plus considérables, Abû-l-Mawâhib Abd 'al-Wahhâb al-Sha 'rânî (xe siècle de l'hégire), qui sont réunies dans son grand ouvrage intitulé « Lawâkih al-anwâr. » Un biographe sûfiste, de date plus récente, nous donne dans l'introduction à son ouvrage biographique un aperçu des catégories sous lesquelles peuvent être rangés les miracles des saints. Ces catégories sont au nombre de vingt :

1° Résurrection des morts.

2° Conversation avec des morts, c'est-à-dire entretiens que des saints ont avec d'autres grands saints morts depuis longtemps.

3° La mer desséchée, marche sur les eaux, miracle accompli par un très grand nombre de saints.

4° Transformation de certains corps, eau changée en miel, en graisse, etc.

5° Suppression des distances. Exemple : Un weli se trouve dans la mosquée de Tarsous. Pendant sa prière, il est pris du désir de faire un pèlerinage à la mosquée de Médine. Il se couvre donc la tête de son manteau; quand il le relève, il se trouve à Médine. C'est là un trait qui se rencontre très fréquemment dans les biographies des saints. L'auteur tient

ces faits pour absolument avérés et indiscutables. Cette sorte de miracle est désignée par l'expression « rouler ou ployer la terre, » empruntée elle-même à la légende juive[1]. Dans la légende mahométane, c'est le moyen habituel de faire parcourir aux héros de grandes distances. C'est ainsi que le premier homme lui-même fit la route de la Mecque[2]. Dans l'hagiologie ce trait se rencontre à chaque pas. Les musulmans croient que cette manière de rouler la terre se pratique plutôt la nuit que le jour; ils recommandent en conséquence le voyage de nuit de préférence au voyage en plein jour[3]. Toutefois le polémiste religieux andalous Abû Mohammed Ibn *H*azm reproche à la religion juive les applications légendaires de ce merveilleux raccourcissement des routes[4].

6° Les saints douent du don de la parole des animaux et des arbres. Exemple : Le fameux saint Ibrâhîm ben Adham était assis à l'ombre d'un grenadier; cet arbre lui adresse la parole en ces termes : « O Abû Is*hâk*, fais moi l'honneur de goûter de mon fruit. » Le weli se rend immédiatement à cette invitation. Son fruit, auparavant amer, devient doux, et l'arbre porta désormais deux récoltes par an. — Autre exemple : Un weli étendait sa main vers un arbre pour en détacher des fruits; l'arbre lui dit : « Ne mange pas de mes fruits, car je suis la propriété d'un juif. »

7° Ils guérissent des maladies.

8° Les bêtes féroces s'adoucissent à leur voix et se soumettent à leur volonté. Les biographies des saints représentent volontiers leurs héros chevauchant sur des lions, les chiens de Dieu, « *K*ilâb Allâh. »

9° Suppression du temps, comme nous avons vu plus haut la suppression de l'espace.

10° Opération contraire : le temps cesse de s'enfuir.

11° Les prières des saints sont toujours exaucées.

(1) Talmûd babylon. Chûllin, fol. 91 b. Sanhedrin, fol. 95.
(2) Ibn Kutejbâ, Manuel historique (ed. Wüstenfeld).
(3) Kazwînî, Cosmographie, vol. II, p. 115.
(4) Kitâb al-Milal w'al-ni*h*al, Mss. de Leyde, Cod. Warner, numéro 480, fol. 87, verso; Mss de la Bibl. imp. de Vienne. Cod. N. F. numéro 216, fol. 133 verso.

12° Ils ont la faculté de prédire les calamités qui menacent.

13° Ils sont capables de rester longtemps sans manger et sans boire.

14° D'autre part, ils possèdent également la faculté merveilleuse de manger indéfiniment, ce que d'autres hommes seraient hors d'état de faire. Exemple : Un prince invite le fameux welî Demirdash (montagne de fer) à un festin préparé pour lui; il y engage aussi ses compagnons et ses élèves. Toutefois, le saint se présente seul. Le prince inquiet lui demande : « Qui consommera ce grand repas ? » Là dessus, le saint se met à table et il absorbe le tout.

15° Ils exercent à leur gré le pouvoir sur les actions naturelles et en font ce qui leur convient. Exemple : Un individu se trouve une fois dans la société de savants théologiens, et se propose de leur faire hommage d'une pièce d'argent qu'il a gardée sur lui. Toutefois, au moment de mettre sa pensée à exécution, il est pris d'un regret : il pense qu'il pourra avoir besoin de cet argent et il le garde. Aussitôt il est pris d'un violent mal de dents ; il a beau se faire arracher la cause de sa souffrance, voilà qu'une autre dent vient le torturer à son tour, et ainsi de suite. Un welî, auquel il se plaignait de ses souffrances, lui en découvre la raison et lui dit en même temps le moyen d'y mettre fin : « Si tu ne donnes pas aux théologiens l'argent que tu as eu l'intention de leur offrir, mais que tu as gardé, tu n'auras bientôt plus une seule dent dans la bouche. » A peine a-t-il suivi le conseil du welî, que ses douleurs cessent.

16° Dieu préserve les saints d'une façon merveilleuse et les met à l'abri de tout ce qui pourrait nuire à leur corps.

17° Ils voient les lieux les plus éloignés comme s'ils en étaient tout près. Exemple : Abû Is*h*â*k* al Shîrâzî vivait à Bagdad; il n'en voyait pas moins de ses propres yeux la Ka'ba.

18° Quelques welîs possèdent la vertu d'être effrayants (hejba), si bien que la personne qui les considère en face est incapable de supporter leur regard et meurt incontinent. Cette vertu distinguait entre autres Abû Jezîd al-Bis*t*ani et A*h*mad al-Bedawi.

19° Dieu anéantit ceux qui veulent léser ses saints.

20° Ils sont capables de prendre les formes et les aspects les plus divers. Cette propriété merveilleuse s'appelle *tataurwour*. Elle est concédée très à propos aux saints pour les mettre à l'abri des ennuis que leur causerait l'étroit ritualisme du commun des théologiens. Exemple : *Kadib* al Bân, un weli de Mossoul, fut accusé de ne jamais faire sa prière. Aussitôt il prit sous les yeux de son interlocuteur les formes les plus variées et lui adressa cette question : Sous laquelle de ces formes ne m'as-tu jamais vu prier [1] ? » Un autre, qui avait l'habitude de faire sa prière dans une mosquée du Caire, s'entendit reprocher de ne pas faire l'ablution qui précède la prière selon les formes prescrites. « Tu es aveugle, dit-il à son contradicteur. Tu ne me vois jamais que sous une seule forme. Si tu étais un voyant, tu pourrais voir bien des choses qui te restent cachées. » Là dessus il le prit par les mains et lui fit voir la Ka 'ba avec les pèlerins qui s'y trouvaient, faisant le tour de la sainte maison.

« Quid mirare meas tot in uno corpore formas ? »

comme dit Properce.

Cette classification de Munâwî est très propre à montrer les éléments typiques de l'hagiologie musulmane. A côté de la biographie objective, rédigée par les disciples et les admirateurs des saints, il faut ranger d'ailleurs, comme source précieuse, leur autobiographie. Al Sha'râni, tour à tour historien des autres comme dans son « Lawâkih » cité plus, et écrivain de ses propres actions, n'est pas moins curieux à ce second égard dans son *Latâ'if al minan*, qui est certes un des produits les plus étranges que l'autobiographie ait jamais inspirés dans aucune littérature [2]. Sous le masque de l'humilité et de la reconnaissance envers Dieu qui l'a honoré des dons les plus merveilleux de l'esprit et de la sainteté, cet écrivain nous raconte avec emphase les facultés mira-

(1) Al-Munâwî, fol. 3.
(2) Voyez Fleischer, Catalogus Codd. mss. orientalium, etc, p. 60-66.

culeuses dont il avait la jouissance. Il est curieux d'opposer l'orgueil et la vanité de ces thaumaturges musulmans à la modestie et à l'humilité dont l'hagiographie chrétienne nous offre tant de traits.

Déjà les écrivains sûfistes prêtent à ʿAlî cette déclaration orgueilleuse : « Je suis le petit point placé sous la lettre Bâ, je suis le côté de Dieu, je suis la plume, je suis la table réservée, je suis le trône de Dieu, je suis les sept cieux et les sept terres. » Toutefois on ajoute que ʿAli regretta cette vanterie, aussitôt qu'il se réveilla de son extase mystique[1]. Ses successeurs ne connurent pas ces accès de repentir. Ibrâhîm al-Dasûki, un des quatre *Kutb*, un des saints nationaux les plus éminents de l'Égypte, disait de lui-même : « A l'âge de sept ans, Dieu m'a montré ce qui était dans les lieux très hauts..; à l'âge de neuf ans, je découvrais l'énigme du talisman céleste et je trouvais dans la première surate du Koran, la lettre qui jette dans la consternation les hommes et les démons : à quatorze ans, j'étais en état de faire mouvoir ce qui est immobile et d'arrêter ce qui se meut, avec l'aide de Dieu. » Un poème consacré à Ahmad al-Bedawi, le saint de Tantâ en Égypte, met dans sa bouche l'éloge le plus extravagant de sa sagesse et de ses connaissances surnaturelles[2]. ʿAbd al-Kâdir al-Gîlî dit de lui-même : « Avant de se lever, le soleil me salue ; avant de commencer, l'année me rend hommage et me révèle tout ce qui s'accomplira dans sa durée[3].... » Est-il étonnant que, dans les cercles où sont nés et où ont été médités de pareils ouvrages, l'on arrivât à penser que les welis étaient placés à un rang supérieur aux prophètes ? Et cette question donnait lieu à de vifs débats dans les cercles théologiques. Doit-on s'étonner aussi que ces audacieuses vanteries excitassent la haine d'un grand

(1) Al-Munâwi, fol. 18 verso.

(2) Ce poème, qui rappelle ʿAntar, lui prête les paroles suivantes : « Avant de naître, j'étais déjà *Kutb* et Imam ; j'ai vu le trône (de Dieu) et ce qui est au-dessus du ciel. J'ai vu la divinité comme elle se révélait. .. Personne avant ni après moi n'a reçu, fût-ce une parcelle, de la plénitude de ma science. »

(3) Al. Bikâʿi, vol. III, f. 19 verso, 31 verso, 33 recto.

nombre de théologiens orthodoxes contre les représentants de cette tendance. En voici un exemple.

Au temps d'Ibn Baṭûṭâ vivait à 'Aintab en Syrie, dans la montagne, en dehors de la ville, un ascète que l'on appelait le sheikh des sheikhs, et auprès duquel on allait en pèlerinage pour obtenir sa bénédiction; avec lui vivait son disciple. Ce sheikh vivait sans être marié et il se permit de dire une fois que, à cet égard, il était supérieur à Mohammed, qui ne pouvait pas vivre sans femmes. Ce propos fut dénoncé aux juges et les Kâdis des quatre écoles orthodoxes prononcèrent un arrêt de mort contre le saint qui s'était ainsi vanté. Ce jugement fut exécuté[1]. Ce n'est là qu'un exemple de conflit des adeptes du Sûfisme avec les représentants de la théologie canonique. Mais de pareils conflits avaient beau se répéter, ils ne pouvaient ébranler la haute opinion que les premiers se faisaient des saints; ils contribuaient d'autre part à fortifier l'horreur que les adeptes du Sûfisme inspiraient aux théologiens orthodoxes. Ceux-ci avaient beau noter d'hérésie certains personnages tels que Ibn 'Arabî, 'Omar ibn al-Fârid, ces personnages devenaient après leur mort, pour la majorité des musulmans, des saints du premier rang. Cet antagonisme entre le sûfisme et l'orthodoxie avait sa raison, d'une part dans les écarts de l'orthodoxie et de l'exégèse de nombreuses écoles sufistes, mais aussi dans la conduite des derviches ambulants. Ceux-ci, ne s'assujettissant à aucune règle fixe, menaient une existence qui n'avait rien de saint, ni même de moral[2].

Cependant des âmes pieuses cherchèrent à concilier les deux points de vue en s'interdisant un jugement trop précis. « En ce qui concerne la troupe des sheikhs, welis, pieux et purs (Dieu veuille nous imputer leurs mérites et par les bénédictions de leur piété faire de nous les serviteurs de ses temples!), il est dans leur nature qu'ils ne soient visibles aux yeux des hommes que dans un nombre de cas très restreints. Toutefois nombre d'entre eux sont visibles pour diriger les

(1) Ibn Batoutah, Voyages, vol. IV, p. 318.

(2) Voyez ma dissertation intitulée : 'Alî ben Mejmûn al-Magribî, etc. Z. D. M. G. Vol. XXVIII (1874), p. 324 et suiv.

serviteurs de Dieu. (Dieu veuille augmenter leur nombre et les rendre de plus en plus utiles !) Il est du devoir de chacun de croire en eux et de ne les point mépriser. Même quand on les voit faire des choses que l'on se croit en droit de blâmer, on fera bien de mettre ces actions sur le compte des circonstances et de considérer qu'on a la vue trop bornée pour pouvoir juger de leur situation. Combien en est-il parmi eux qui s'exposent au blâme des hommes, afin de dérober aux hommes la véritable matière de leur conduite ! Il est donc meilleur et préférable d'expliquer leurs actions d'une façon favorable. Le grand sheikh Muhji al-Dîn ibn Arabî dit au commencement de ses « Futuhât mekkijje » : C'est la plus haute félicité pour l'homme de croire à tous ceux qui s'attribuent un rapport avec Dieu, quand même cette prétention se trouverait être mensongère. — Nous prions Dieu de nous assister dans la foi en ses welis, à quelque endroit qu'ils se trouvent. Puisse-t-il nous introduire dans leur troupe, et nous tenir éloignés de ceux qui les méprisent [1] ! » Ces paroles caractéristiques sont de Kutb al-Dîn al-Nahrawâlî qui vivait au xe siècle de l'hégire. Elles nous montrent clairement l'attitude prise par la piété populaire à l'égard des écarts de conduite des charlatans qui se couvraient du manteau de la sainteté. C'est le même point de vue qui prévaut encore aujourd'hui dans la population musulmane à l'endroit des manifestations analogues.

Le pouvoir miraculeux des saints se manifeste, d'après la conception des musulmans, aussi bien pendant leur vie qu'après leur mort, soit qu'on les invoque, soit qu'on visite pieusement leurs tombeaux. C'est là la conception généralement admise dans les cercles où la foi aux welis est indigène ; on doit même dire que la foi en la vertu miraculeuse du défunt est plus généralement admise que la foi aux pouvoirs surnaturels du même pendant sa vie. Néanmoins un fameux welî égyptien, Shams al-Dîn al-Hanafî (Mort en 847 de l'hégire) aurait, au dire de son biographe al-Shâ'rânî, prononcé les

(1) Die Chroniken der Stadt Mekka ed. Wüstenfeld. vol. III, p. 406.

paroles suivantes : « Quand le weli meurt, son action sur les forces de la nature, par laquelle il pouvait aider les hommes, cesse avec sa vie. Si donc une personne qui visite le tombeau d'un saint obtient toutefois quelque secours ou reçoit la satisfaction demandée pour ses besoins, cette personne obtient cette faveur par le fait d'Allâh, grâce à la médiation du *Kutb* qui est là inhumé, le dit saint venant ainsi à son secours selon l'importance de la tombe visitée [1]. » Le peuple n'a pas besoin de ce raisonnement compliqué pour croire à la vertu des saints défunts. Sa foi est d'ailleurs la conséquence naturelle de la nature du culte des saints. Le culte rendu à ces personnages se manifestant tout d'abord par la visite de leurs tombeaux (zijâvat), par les présents et les ex-votos qu'on y apporte aux temps du malheur et du besoin, il va de soi qu'on attribue le don de faire des miracles et de porter secours à l'habitant du tombeau, au saint défunt. Nous verrons plus loin, dans le quatrième chapitre de cette étude, que les traditions relatives aux saints ne sont, pour une bonne part, que la transformation des traditions concernant les dieux du paganisme, dont les points d'attache concrets étaient précisément les *sanctuaires* de ces divinités, transformés par la suite en tombeaux de saints. Il est donc naturel que la légende des saints ne puisse pas être séparée des tombeaux des saints. C'est le tombeau lui-même qui devient l'objet de la piété la plus fervente, et malheur à celui qui se permettrait de lui manquer de respect ! D'après la croyance des musulmans, « Dieu a défendu à la terre de dévorer les corps des prophètes inhumés, » c'est-à-dire de les corrompre, et, d'après une version de cette même tradition, la même protection est acquise au corps des martyrs, des théologiens et de ceux qui prient constamment [2]. Le saint lui-même défendra au besoin son tombeau contre les profanateurs. Un impie, raconte-t-on, souilla un jour le tombeau de Hasan, fils de 'Ali, de la façon la plus odieuse. Immédiatement

(1) Al-Sha'rânî, Lawâkih al-anwâr. Ms. Bibl. num. 357 fol. 46 verso.
(2) Voyez Al-Damîrî, *Hajât al-hagwân*, vol. 1, p. 307.

après cet attentat, il perdit la raison et, pendant toute sa vie, aboya comme un chien. Même après sa mort, on pouvait encore entendre des aboiements sortir de son tombeau[1].

L'Islamisme considère également comme une profanation l'exhumation des restes mortels. Un hérétique donna au khalife Hâkim le conseil d'enlever les restes de Mohammed, d'Abû Bèkr et de 'Omar de leurs tombeaux situés à Médine et de les transporter en Égypte afin d'assurer à ce pays, par la possession de ces reliques vénérées, le premier rang parmi les pays musulmans au point de vue religieux comme au point de vue politique. Ce conseil plut au khalife, et il prit toutes les mesures nécessaires à l'exécution du plan proposé. Un certain Abu-l-Futûh se disposa, sur l'ordre du khalife, à procéder à l'exhumation des saints cadavres. Mais un lecteur fanatique du Koran, de Médine, harangua le peuple; il lui donna lecture des versets 12-13 de la neuvième surate qui convenait parfaitement à la circonstance et émut les masses populaires. Il s'en fallut de peu qu'Abu-l-Futûh ne tombât victime de leur courroux. — Plus tard un émir d'Alep conçut un dessein semblable à l'égard des restes des deux khalifes; quarante travailleurs procédaient à l'exhumation. Tous, y compris leurs instruments de travail, furent à la fois engloutis par la terre sacrée et disparurent sans laisser de traces[2]. Le ministre bagdadais, Nizâm al-Mulk, le fondateur de la fameuse académie de Nizâm, instituée en l'an 474 de l'hégire, qui porte son nom, pour rehausser le prestige de sa fondation, forma le projet de faire reposer à l'abri des murs du nouvel édifice les ossements d'un des plus illustres savants du monde musulman, ceux de l'imam Al-Shâfi 'î. Sous ce patronage, le Nizamæum ne pouvait manquer de devenir un centre de pèlerinages et de pieuses visites. Nizâm adressa donc sa requête, accompagnée de présents magnifiques, à Badr al-Gâmal, le ministre du prince d'Égypte, lequel se déclara disposé à satisfaire le désir de son collègue. Mais quand on voulut procéder

(1) Al-Munâwi, fol. 22 verso.
(2) Al-Nâbulusi, fol. 326.

à l'exhumation, la population du Caire se souleva. Il se fit un rassemblement tumultueux à l'endroit où se perpétrait l'attentat, et la vie du ministre fut menacée ; il ne put échapper qu'en en appelant à l'autorité du khalife. Sur l'ordre du prince, les fouilles furent reprises ; mais quand les travailleurs atteignirent l'emplacement du tombeau lui-même, il sortit de la terre où reposait le cercueil une sorte de parfum stupéfiant qui étourdit tous les assistants et les fit tomber par terre. Remis en possession de leurs sens, ils n'eurent rien de plus pressé que de rétablir le tombeau dans son premier état, et plus ne fut question d'exaucer le vœu formé par Nizâm. Pendant quarante jours et quarante nuits les pèlerinages se succédèrent auprès du tombeau du saint, et l'affluence de la population fut telle que l'on ne pouvait parvenir à l'emplacement consacré qu'au prix des plus grandes difficultés. Le ministre fit rédiger sur ces circonstances un protocole, qu'il expédia à son collègue à Bagdad. Cet écrit fut lu devant une nombreuse réunion ; il en fut fait des copies, et ces copies, à leur tour, furent expédiées dans les contrées les plus lointaines, jusqu'au delà de l'Oxus. A partir de ce moment, conclut l'écrivain auquel est emprunté ce récit, l'autorité de l'Imam fut mise à plus haut prix encore qu'elle ne l'avait été jusque-là [1].

La visite du tombeau des saints a une telle importance chez les musulmans que, dans l'opinion populaire, elle peut remplacer le pèlerinage obligatoire à la Mecque. Burckhardt [2] a observé au tombeau, situé à Kenné dans la haute Égypte, de Sejjid 'Abd al-Raḥmân al Kennâwî, à propos des miracles duquel le voyageur français Paul Lucas donne des détails très intéressants [3], la pratique du tawâf, que chaque pèlerin ne manque pas d'accomplir aussitôt après son arrivée, de même qu'à la Mecque. Les musulmans de l'Afrique septentrionale qui se distinguent entre tous par leur culte des

(1) Al-Makrizi, Chitat. vol. II, p. 436.
(2) Burckhardt, *Travels in Arabia*, vol. I, p. 173.
(3) Troisième voyage, vol. II, p. 168.

saints, racontent au sujet du plus fameux de leurs marabouts (*marabout* dans l'arabe des Occidentaux équivaut au terme de *weli* chez les arabes orientaux), Sidi 'Abd al-Kâdir, le trait suivant, qui nous intéresse aussi au point de vue de la botanique populaire. Il y avait une fois une pauvre vieille femme sans enfants, du nom de Tuaga, dont l'ardent désir était d'accomplir avant sa mort le pèlerinage de la Mecque ordonné par la loi. Sa pauvreté l'en empêchait absolument ; elle était si misérable qu'elle ne pouvait même pas s'acheter un chapelet. Pour se procurer enfin cet objet de piété indispensable, elle ramassa des noyaux de datte, les perça et se fit ainsi un chapelet. Avec cet objet qui lui tenait lieu d'un chapelet véritable, la misérable se rendit au tombeau du saint marabout 'Abd al-Kâdir ; elle y adressa à Dieu de ferventes prières, lui demandant de ne pas lui faire un crime de sa pauvreté et de vouloir bien lui tenir lieu des jours de pèlerinage qu'elle ferait au tombeau du saint comme remplaçant le pèlerinage qu'il lui était impossible de faire à la Mecque. Quand la femme mourut, on plaça avec elle son chapelet dans la tombe : c'était le seul bien qu'elle possédât sur la terre. Le prophète visita cette modeste tombe, et les larmes qu'il y versa fécondèrent les secs noyaux de datte du chapelet, qui donnèrent naissance à des dattiers aux fruits savoureux. Ces dattiers sont les dattiers *degethnûr*, la plus délicate des quinze espèces que produit l'Afrique du Nord [1].

Qui ne se souvient de légendes analogues, appartenant tant à l'antiquité qu'au christianisme, où il est parlé de la vertu fécondante soit des larmes, soit du sang [2], répandus par des personnages mythologiques, par le Christ ou les saints ? Qui ne se souvient des pleurs versés par les filles du Soleil [3] (les

(1) The great Sahara. Wanderings south of the Atlas mountain, by H. A. Tristram (London, 1860), p. 97.

(2) Le sang du jeune Adonis tué par le sanglier produit cette fleur que le peuple appelle *gouttes de sang* et que Linné nomme *Adonis æstivalis* (A. de Gubernatis, la Mythologie des plantes, vol. I, p. 284).

(3) Ce n'est pas seulement aux pleurs et au sang que la tradition populaire attribue la faculté de produire des plantes. Les premières églantines blanches proviennent, d'après la légende populaire allemande, de ce que la

Héliades) sur la chute de Phaéton, qui donnèrent naissance à l'ambre, tandis qu'elles-mêmes étaient métamorphosées en arbres laissant dégoutter l'ambre[1]?

III

Avant d'aller plus loin, il est à propos de répondre à une question qui a dû venir à l'esprit du lecteur : Dans quel rapport le culte des saints chez les musulmans est-il avec la femme? Quelle est la place faite au sexe féminin dans l'hagiologie de l'Islamisme? — L'Islamisme a si mauvais renom en ce qui touche la considération qu'il prête aux femmes, que nous devrions nous attendre à ne le voir faire aucune place aux femmes sur un terrain où il n'est question que de la plus haute perfection humaine, du degré le plus élevé de ressemblance avec la divinité auquel l'homme puisse atteindre. Et en fait, les jugements erronés que l'on porte généralement sur l'opinion que l'Islamisme professe à l'égard de la femme, quand on le rend responsable de tous les abus dont les peuples musulmans nous offrent le spectacle, ces jugements ont amené certains écrivains à déprécier également le rôle des femmes dans le Panagion musulman. Le Dr Perron, qui a fait de la condition de la femme chez les Arabes, l'objet d'une monographie détaillée, n'est en mesure de citer qu'une seule femme sainte, la plus illustre de toutes à la vérité, la fameuse Râbi'â al-Adawijja[2]. Voilà du reste les propres termes dont il se sert : « La voie de la sainteté dans l'Islamisme, est peu fréquentée et peu garnie par les femmes. Elle est difficile pour elles, à ce que prétendent les hommes. Ils priment par-

vierge Marie étendit les langes de l'enfant divin sur un buisson pour les sécher. (Deutsche Pflanzensagen, von A. v. Perger, Stuttgart, 1864, p. 239.

(1) Ovide, Metamorph. II, 3, 45 et suiv. Virgil. Eclog. VI, 62.

(2) Je dois dire que Ferid-al-Din 'Attâr, dans ses biographies des saints (Tadkarat al-aulijâ, Codex Leyden. nº 629, fol. 53 verso, 61 recto), ne cite également qu'une seule femme sainte, celle même Rabi'â. (Voy. le catalogue des Mss. Orientaux de l'Université de Leyde. Vol. III, p. 17).

tout; tout éclat, tout mérite, tout relief est pour les hommes. Les hommes ont tout tiré à leur profit, pour assurer leur supériorité; ils se sont emparés de tout; ils ont tout monopolisé, même la sainteté, même le paradis[1]. »

Cette proposition peut être vraie d'une manière théorique: elle peut rendre avec assez d'exactitude la position que les autorités de l'Islamisme font à la femme en ce qui concerne le mérite et la capacité religieuse, mais elle devient inexacte si l'on considère soit le développement de l'Islamisme, soit la conscience populaire. A ces deux égards, il n'en va plus de même. Assurément le rôle de la femme aux origines du christianisme, nous laisse bien en arrière des tableaux élevés que nous retrace Saint-Marc Girardin de l'action des femmes lors de la naissance du christianisme. « L'Islamisme, dit avec raison M. Renan, qui n'est pas précisément une religion sainte, mais bien une religion naturelle, sérieuse, libérale, une religion d'hommes en un mot, n'a rien à comparer à ces types admirables de Madeleine, de Thècle, et pourtant cette froide et raisonnable religion eut assez de séduction pour fasciner le sexe dévot[2]. »

La vérité est que, lorsque nous interrogeons la vie musulmane du passé et du présent, au moyen de l'étude de la littérature d'une part, de l'autre par la connaissance des phénomènes que présente l'Islamisme contemporain, lorsque nous parcourons les cimetières et consultons les tombes, nous nous faisons de la position des femmes dans le catalogue des saints de l'Islâm une idée tout autre que ne veut M. Perron. On entend aujourd'hui beaucoup parler de femmes saintes (sheikhât) dans les villes musulmanes. On sait leur nom et on raconte avec une pieuse vénération leur vie sainte et leurs pieuses actions. Il n'y a pas six mois que le *Phare d'Alexandrie* mentionnait l'imposante cérémonie des funérailles d'une sainte femme de cette espèce, la Sheikhâ

(1) Femmes arabes avant et depuis l'Islamisme (Paris-Alger, 1858), p. 350.
(2) Mahomet et les origines de l'Islamisme, *Revue des Deux-Mondes*, 1851, p. 1091.

Aminâ à Alexandrie. Si, d'autre part, nous interrogeons la littérature, nous y trouverons plusieurs centaines de femmes saintes. Il n'est pas de livre consacré à l'hagiographie qui ne mentionne à chaque lettre de l'alphabet et à chaque Tabakâ une longue liste de femmes, où abondent les traits de sainteté, les actions miraculeuses aussi étonnantes, aussi baroques que les actes attribués aux hommes dans les mêmes biographies. Il est tout particulièrement significatif que le premier représentant de la dignité de Kutb, un des membres les plus éminents de la hiérarchie des welis, selon l'opinion de quelques mystiques, soit une femme : Fâtimâ, la « florissante[1]. » Il règne, sur le domaine de la sainteté, une absolue égalité entre les deux sexes. Il y a plus : nous possédons dans la littérature arabe une monographie spéciale consacrée à la biographie des saintes femmes. Le Sheikh Takî al-Dîn Abû Bekr al-Husnî l'a composée sous le titre de : « Vies de femmes saintes et croyantes qui ont marché dans la voie divine » comme pendant à son précédent ouvrage : « Vies de ceux qui suivent la plus haute voie[2]. » Le premier de ces livres fut composé dans l'intention, ouvertement déclarée dans la préface, d'y offrir aux lectrices des exemples de piété et de sainteté morale. Dans cet ordre d'idées, il lui arrive souvent d'apostropher, et du ton le plus haut, les femmes de son temps : « Malheur à vous, oui malheur à vous, femmes de ce temps ! » dit-il, à l'occasion de la biographie de la pieuse Hosanâ (fol. 45 verso). « Vous faites précisément le contraire. Vous trouvez votre plaisir dans les enfants du monde... Oui, votre époux a beau être impie, boire des liqueurs enivrantes, et commettre d'autres péchés encore, vous prenez plaisir en lui, même quand sa conduite lui mérite la colère divine. Et vous évitez l'homme pieux, dont la conduite mérite la bienveillance divine. Malédiction sur vous ! Combien vous sont indifférentes les choses qui vous rapprochent d'Allâh ! » Nous avons donc

(1) Al-Munâwî fol. 23 recto.
(2) Sijar al-Sâlikât al-mu'minât al-chajrât, Mss. de la Biblioth. de l'Université de Leipzig. Cod. Ref. numéro 368.
(3) Sijar al-sâlik fî asna al-masâlik.

ici un renseignement important. On écrivait des livres spécialement pour un public féminin, et on pouvait se proposer comme écrivain un pareil auditoire. La première sainte par laquelle débute l'exposition, est naturellement la « florissante » Fâtimâ; celles qui la suivent sont Chadîdscha, 'Ajisha, Hafsa, la fille du khalife 'Omar et d'autres femmes appartenant aux commencements de l'Islâm, dont l'auréole sacrée se justifie par les mêmes raisons que celle conférée par la tradition aux martiaux compagnons de Mohammed qui précèdent l'essaim des hommes consacrés. Il est remarquable qu'un grand nombre de ces saintes femmes sont introduites sous le voile de l'anonymat. Ainsi : « Une servante de Dieu à la Mecque. » — « Une servante de Dieu parmi les servantes de Dieu de Mossoul, » etc. Assurément ce n'est pas l'Islâm prosaïque et guerrier, ne connaissant que les moyens violents, cette « religion d'hommes » qui a produit les saintes femmes; mais c'est à l'Islâm des temps postérieurs, tout saturé de tendances mystiques et ascétiques[1] que nous devons ces saintes femmes, ces zâhidât et ces 'âbidât dont les mentions remplissent les livres mahométans.

Mais la littérature de l'Islâm nous apprend autre chose encore. Les premiers temps eux-mêmes de la religion musulmane ont connu ces communautés de femmes, qui sont les pépinières et les écoles des saintes femmes, les cloîtres de femmes. Il vaudrait la peine de rassembler les données qui concernent ce chapitre, jusqu'à présent négligé, à ma connaissance du moins, de la civilisation musulmane et de provoquer par là un examen plus approfondi et définitif de cette matière. Il peut y avoir quelque chose d'étrange à parler de nonnes musulmanes et de couvent de nonnes musulmanes, comme s'il existait encore pour le monde des femmes une séparation plus haute et plus absolue que celle que crée le harem. Et cependant nous avons des données relatives aux

(1) Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, p. 63-65.

couvents de femmes. Je prends la liberté d'énumérer celles qui sont venues à ma connaissance.

Al-Makrizi mentionne dans son chapitre sur les hospices en Égypte une institution qui porte le nom de cloître de la bagdadaise : « Cette maison, dit-il, fut bâtie par madame Tadkârpâs, fille de de Melik al-Zâhir Bibars en l'an 684 de l'hégire pour Zejnab, fille de Abu-l-Barakât, sainte femme qu'on nommait habituellement « fille de la bagdadaise. » La princesse érigea cet institut pour servir de demeure à des saintes (sheikhât) et à d'autres pieuses femmes. Cette maison est restée renommée jusqu'à nos jours par la piété de ses habitantes, à la tête desquelles se trouva toujours une supérieure, qui donne aux autres l'instruction religieuse, se livre avec elles à de pieux exercices et leur enseigne les sciences de la religion. La dernière de ces supérieures de cette maison qui nous soit connue, était la pieuse Sheikhâ, la maîtresse-femme de son temps, la bagdadaise Umm Zejnab Fâtimâ, fille d'Abbâs, qui est morte au mois Dulhigge de l'année 714, âgée de plus de quatre-vingts ans. C'était une savante ayant renoncé pour la science à tous les biens terrestres, sachant se contenter de peu, pieuse, marchant dans la voie de Dieu, zélée dans l'accomplissement des exercices spirituels et des saintes actions, d'une piété pure. Beaucoup de femmes de Damas et du Caire profitèrent de ses leçons; elle possédait la faculté d'inspirer à tous une absolue confiance. Elle exerçait aussi par ses instructions une grande influence sur les âmes. Après sa mort les supérieures de ce cloître reçurent toutes le nom de bagdadaises. Dans cette maison se retiraient également des femmes divorcées d'avec leurs maris; elles y restaient jusqu'au moment de contracter un second mariage afin de conserver leur réputation intacte. En effet, dans cette maison régnait une sévère discipline; les habitantes étaient constamment occupées à des exercices religieux, et quiconque manquait aux règles de la maison recevait de la supérieure une sévère réprimande. Cette institution prit fin à la suite de l'événement de 806. La surveillance en

revient maintenant au kadi supérieur des Hanafites[1]. »

A la Mecque également il y avait autrefois des couvents de femmes; nous ne savons si ces fondations subsistent encore. En effet les derniers ouvrages qui traitent de l'Islamisme à la Mecque s'occupent particulièrement du cérémonial du pèlerinage et de ce qui s'y rapporte. Mohammed al-Fâsî (né en 775, mort en 832 à la Mecque) kâdi et professeur de théologie dans la ville sainte, énumère dans un chapitre spécial de son remarquable ouvrage sur l'histoire et la topographie de la Mecque, dont Wüstenfeld a publié les plus importants passages, les fondations claustrales de cette ville. Nous y lisons : Le cloître de la *Bint al-Tâg*. « Je ne sais pas, dit al-Fâsî, qui l'a fondé. Il a plus de deux cents ans de date (l'auteur achevait son ouvrage en l'an 819); il résulte clairement d'une inscription qui se trouve sur la porte, qu'il a été établi en faveur de pieuses femmes sûfistes qui voulaient vivre toujours à la Mecque. » Plus loin : « A ces fondations appartient un cloître, situé derrière le couvent al-Durî : ce cloître est destiné aux femmes. Cet institut existait encore au commencement du VIIe siècle. » Enfin : « Trois couvents se trouvent à proximité du lieu dit al-Durejbâ : l'un porte le nom de Ribât ibn al-Saudâ, d'Ibn al-Saudâ qui s'y est retiré. Il s'y trouve une inscription placée sur la porte, qui dit que Umm Chalîl Chadidjâ et Umm Isa Marjam toutes deux filles de Abd Allâh al-Kasîmî, ont fondé ce cloître pour de pieuses femmes sûfistes qui ont fait vœu de virginité et appartiennent au rite shafi'tique. Cette fondation a eu lieu dans les dix premiers jours du mois Rabî' al-auwal de l'année 590. On le nomme aussi le couvent de Hirri[2]. Nous trouvons également dans l'Afrique du Nord des nonnes musulmanes. Le géographe al-Bekrî mentionne dans le voisinage de Susâ un endroit, nommé Monastir, avec la remarque que c'est un lieu de pèlerinage pour les femmes, lesquelles y vivent comme des derviches[3].

(1) Chitat. Vol. II, p. 428.
(2) Die Chroniken der Stadt Mekka. Vol. II. p. 114, 115.
(3) Jâkût, Geographisches Wœrterbuch. Vol. IV, p. 661.

Si nous nous tournons maintenant du côté des tombeaux, nous y verrons également que les femmes saintes y sont largement représentées. Leur vie y est décrite en des légendes aussi merveilleuses que celle de leurs congénères masculins; un des principaux attributs des saints musulmans, l'érudition dans les choses religieuses, n'est pas moins attribuée aux femmes, que l'Islamisme a promues à la dignité de saintes. Il est aisé de comprendre que les musulmans aient donné l'estampille de la sainteté aux femmes dont la destinée a été mêlée à la fondation de l'Islâm. Ainsi les adhérents de la famille de 'Ali ont pris plaisir à mettre les femmes qui tiennent à cette famille au dessus des femmes de leur temps. L'Islamisme qui attachait à la famille de 'Ali l'idée du martyre exaltée jusqu'au mysticisme, a aussi envisagé les femmes de cette famille à un point de vue plus élevé qu'on ne serait tenté de le supposer d'après ses conceptions sociales. Le Caire est de toutes les villes sunnites la plus remplie de souvenirs se rattachant aux Alides. Cela tient à la domination des fatimites dans cette ville. Au Caire le tombeau de Husejn, le fils martyr de 'Ali, et la mosquée Hasanêjn, où la tête du martyr est censée reposer, forment le centre de grandes fêtes aux jours anniversaires des combats dynastiques des Alides. Dans la même ville se trouve aussi le tombeau de Zeid, le petit fils de Husejn, qui succomba à Koufa sous les coups du khalife ommiade Hishâm, et dont le corps retourna miraculeusement au Caire. On montre également en cet endroit, parmi les coupoles funéraires de quatre pieuses ou saintes femmes de la famille de 'Ali, celles de Umm Kulthum, de Sitta Gauharâ, de la servante de Sitta Nefîsâ ainsi que le tombeau de S. Nefîsâ elle-même, qui est un véritable tombeau saint[1]. Les légendes rattachées au souvenir de cette dernière nous donnent une idée de la conception que les musulmans se forment de leurs saintes femmes. S. Nefîsâ

(1) Voyez Mehren, Revue des monuments funéraires du Kerâfet ou de la ville des morts hors du Caire. (Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg. t. IV (1871) p. 304-566.

était une arrière-petite fille du khalife et martyr Hasan, le frère de Husejn. Elle était également belle-fille de Gâʿfar al-Sâdik, dont le nom est considéré dans le système religieux des shiʿites comme particu èrement fameux, étant celui d'un des plus éminents des douze imams. Nefîsâ elle-même était une fort pieuse croyante. Elle avait accompli trente fois le pèlerinage de la Mecque, jeûnait extrêmement souvent, passait les nuits (c'est-à-dire les employait en prières et en saintes actions) et faisait constamment pénitence. Elle mortifiait tellement son corps qu'elle ne mangeait plus que tous les trois jours, et ce qu'elle prenait alors consistait à peine en quelques bouchées. Elle savait par cœur le Koran et ses commentaires ; elle était instruite au point que sa science faisait l'admiration de l'homme le plus érudit parmi ses contemporains, de l'Imam Shâfiʿî. Avant de mourir, elle creusa elle-même la tombe dans laquelle son corps devait reposer, et quand la fosse fut prête, elle s'assit dedans et récita cent quatre-vingt-dix fois le Koran. Au moment précis où elle lisait le mot *rahmet* (miséricorde), son âme s'envola de son corps et alla rejoindre le Seigneur de la miséricorde. Ses miracles sont innombrables. Nous rappellerons seulement quelques-uns des plus fameux.

Quand elle vint d'Arabie en Égypte, elle se fixa dans le voisinage d'une famille Dimmî (chrétienne ou juive), où se trouvait une jeune fille goutteuse, réduite par la maladie à l'immobilité complète et qui restait constamment étendue à la même place sans aucun mouvement. Ses parents quittèrent un jour leur maison pour aller chercher leur vie au marché et prièrent leur pieuse voisine musulmane de veiller sur l'infortunée malade pendant leur absence. La charitable Nefîsâ ne recula pas devant ce devoir de miséricorde. A peine les parents de la malheureuse enfant eurent quitté la maison, la sainte accomplit l'ablution rituelle et se tourne vers Allâh dans une ardente prière pour la guérison de l'impotente. La prière n'était pas terminée que la malade retrouvait l'usage de ses membres et se levait pour aller à la rencontre de ses parents. Ceux-ci,

on le pense bien, ne manquèrent pas d'embrasser l'Islâm.

Un jour le Nil refusa d'envoya ses eaux fécondes sur le pays. Il s'en suivit une effroyable sécheresse et la famine. Le peuple était dans la plus affreuse détresse. Ses prières et ses dévotions n'y faisaient rien. Le fleuve restait impitoyable. Alors Nefîsâ donna à ses compatriotes désespérés son voile afin de le jeter dans le Nil. A peine cela fut-il fait, que le niveau du fleuve commença à s'élever, et le peuple, menacé de mourir de faim, vit les eaux du Nil s'élever à un niveau extraordinaire.

Est-il étonnant, après cela, que le peuple du Caire désigne la tombe de cette femme comme un des saints lieux où l'on peut adresser des prières avec la certitude qu'elles seront exaucées? La sainte femme qui, dans le cours de sa vie n'a jamais refusé aux malheureux et aux persécutés son influence auprès du trône de Dieu, ne la refuse pas davantage après sa mort, et Dieu ne refuse non plus l'exaucement d'aucune prière pour laquelle la sainte Nefîsâ accorde son intervention [1]. Autrefois on montrait au Caire quatre endroits possédant la même vertu miraculeuse, qui sont, avec le tombeau de la sainte Nefîsâ : la mosquée de Moïse au voisinage des carrières de Turra, l'ancienne Taroué (dont les Grecs ont fait Troja et qu'ils ont mise en rapport avec Ménélas) où se trouvent aujourd'hui les bains de Helouan, où beaucoup de malades vont chercher la guérison, la prison de Joseph dans le voisinage d'Abusîr et une cellule dans la Mosquée al-akdâm dans la Karâfa.

L'exemple de la légende de Nefîsâ, qui ne peut passer que comme le type de toute une classe de légendes sur les femmes saintes de l'Islâm, montre quelle injustice il y a à refuser à cette religion, comme le fait le Dr Perron, le moyen et la tendance à concevoir de saintes figures de femmes. Pour faire voir la possibilité de former de telles images et de les matérialiser chez des personnes déterminées, il aurait suffi

(1) Al-Makrîzî, Chitat. vol. II, p. 441.

d'ailleurs d'un coup d'œil jeté sur ces nombreux passages du Koran où il est parlé simultanément de mû'minîn et de mû'minât de sâlihîn et de sâlihât, dans l'hypothèse de leur entière égalité devant Dieu. Le passage suivant est tout à fait caractéristique : « Les hommes et les femmes qui se résignent, les hommes et les femmes qui croient, les personnes pieuses des deux sexes, les personnes justes des deux sexes, qui supportent tout avec patience, les humbles des deux sexes, les hommes et les femmes qui font l'aumône, les personnes des deux sexes qui observent le jeûne, les personnes chastes des deux sexes, les hommes et les femmes qui se souviennent de Dieu à tous moments, tous obtiendront le pardon de Dieu et une récompense généreuse[1]. »

IV

Nous avons jusqu'à présent considéré le développement du culte des saints dans l'Islâm d'un point de vue général, comme une forme de la satisfaction donnée à ce besoin du sentiment humain qui réclame la perfection dans la sphère humaine et qui veut que les possesseurs de cette perfection aient en partage, avec la vertu et la sainteté suprêmes, le pouvoir suprême de faire en faveur de ceux qui mettent en eux leur confiance, des choses qui doivent paraître impossibles ou surnaturelles. Mais ce besoin, dans l'Islamisme comme dans d'autres religions, a servi de forme à des nécessités historico-religieuses; en d'autres termes, sous le voile du culte des saints, toutes les traditions écrasées par l'Islamisme ont pris une nouvelle forme et gardé sous ce déguisement une vie factice, qui ne se révèle qu'à l'examen minutieux de l'historien des religions. C'est cet aspect du culte des saints que nous voulons considérer pour le moment.

La science des religions n'est sans doute pas, à l'heure présente, assez avancée pour pouvoir parler des « lois de la

(1) Surate, xxxiii, 35.

naissance et du développement des religions, » comme de règles certaines s'appliquant sans contestation à tout un ensemble de faits. Cependant nous sommes déjà en possession de certaines vérités, qui illuminent l'ensemble du vaste terrain de nos recherches et par lesquelles des faits en apparence dépourvus de tout lien entre eux trahissent leurs attaches dans l'histoire du développement religieux. Une de ces vérités c'est la « transformation inconsciente des traditions par le moyen de nouveaux éléments d'aperception. » Voilà ce que nous entendons par là. Il existe, dans un cercle donné, une tradition qui s'y est transmise de génération en génération pendant des milliers d'années; cette tradition se rattache à une localité déterminée où elle prend corps et forme, au moyen de certaines indications chronologiques qui lui donnent une couleur objective. Survient un nouveau mouvement d'idées, opposé et hostile à cette tradition, qui s'attaque à son bien fondé et récuse les circonstances de lieu et de temps qu'elle invoque à son appui. Quelle sera la solution de ce conflit? Dans quels procès de psychologie nationale se résoudra le choc des systèmes hostiles? Est-ce là un simple combat pour l'existence, où la tradition qui n'a à son service qu'une force inférieure, est destinée à succomber? Un pouvoir extérieur, matériel, guerrier, serait-il en état d'extirper complètement une des deux conceptions en présence, de l'âme de ceux auxquels elle est familière? Il n'en est rien. Sans doute une lutte s'engage, signalée souvent par des actes de colère, de sauvagerie, de vandalisme, contre les témoins de l'ancien ordre d'idées; mais toutes ces mesures sont impuissantes à anéantir le point de vue précédent. Que se passe-t-il en effet? Les anciennes traditions sont absorbées par le nouveau système; elles y pénètrent. Il *aperçoit*, selon l'expression usitée en psychologie, les anciennes traditions, et, en se les assimilant, il change leur direction, leur signification; il les déforme jusqu'à les rendre méconnaissables, mais il les conserve comme éléments d'une nouvelle organisation. Ce qu'il anéantit, c'est la conscience de ces éléments

en qualité de traditions antiques, c'est le sentiment de leur signification originelle. C'est à la science analytique qu'il appartient de découvrir celle-là.

Le même processus se retrouve dans les cas où de vieilles traditions se transforment par le progrès silencieux et interne de l'esprit populaire, lorsque le progrès des idées les « aperçoit » et les interprète. J'ai essayé dans mon ouvrage intitulé : *Le mythe chez les Hébreux*[1] de retracer une image méthodique de ce mouvement de métamorphose en ce qui touche les traditions mythologiques du peuple hébreu.

Il dépend de la capacité de résistance, de la valeur subjective, de la force des soutiens externes et internes de ces anciennes traditions, de maintenir dans une plus ou moins grande mesure leur vie propre dans le nouvel ordre d'idées où elles ont été introduites, de devenir des éléments plus ou moins importants de la modification qu'apporte leur entrée dans la nouvelle combinaison, soit un rudiment inerte qui végétera humblement, soit un facteur vivant et énergique qui déterminera la direction de la nouvelle combinaison. La vérité donc nous venons de donner ici une courte esquisse, bien que la religion ne soit l'objet de ses recherches que comme le terrain sur lequel on peut observer particulièrement les traditions de l'antiquité, peut en même temps être appelée une vérité *religieuse*. Car sa découverte donne à l'esprit humain une grande satisfaction; elle nous fait voir l'immortalité des produits et des possessions de l'esprit humain. Et il n'est aucun terrain du développement religieux sur lequel cette vérité soit plus manifeste que le terrain des fêtes et des légendes relatives aux saints. D'infatigables chercheurs ont montré ainsi en ce qui concerne le christianisme la transformation d'anciennes fêtes et d'anciennes divinités en des fêtes chrétiennes et en des saints chrétiens, et cela avec le plus grand détail. Ces faits peuvent être considérés dans leur véritable signification psychologique

(1) Der Mythos bei den Hebræern und seine geschichtliche Entwickelung. Wien, 1876.

à la lumière de la science de la religion. Tout récemment un écrivain allemand a présenté dans une exposition brillante et sous leur jour le plus lumineux quelques points de ce vaste champ au grand public[1].

La rencontre de l'Islâm avec des traditions que sa vocation historique spéciale l'engageait à détruire, doit, à son tour, devenir, et au même point de vue, l'objet d'une étude scientifique. Et nous ne tarderons pas à voir dans quelles vastes proportions la chose s'est faite. Mais il convient avant tout de débarrasser le terrain d'un préjugé très grave, qui altère la vérité d'une conception historique de l'Islâm. On répète comme un dogme inattaquable, scientifique, que l'Islâm n'a jamais eu de capacité d'assimilation à l'égard des idées étrangères. Cette proposition reçoit un démenti formel de l'examen du développement historique de l'Islamisme, qui repose sur l'influence des idées étrangères. Car l'Islâm a derrière lui un développement important, quoi qu'on dise aussi de l'impossibilité prétendue pour cette religion de se développer et de progresser. Mais ce n'est point ici le moment de traiter cette question; ce qui nous intéresse pour l'instant, c'est ce qui concerne la transformation des traditions des religions étrangères quand elles ont pénétré dans l'Islâm, les absorptions, les assimilations, les métamorphoses qu'elles ont ainsi subies. Car ces phénomènes se sont produits partout où l'Islâm s'est rencontré avec des idées étrangères un peu vivantes, dont il a soumis les adhérents à son sceptre à la fois spirituel et temporel. Partout, en ce cas, nous nous trouvons en présence de résultats, que la vérité indiquée ci-dessus met en pleine lumière historique.

L'Islâm n'a pas anéanti le culte sacré de la Ka'ba; il n'a fait que le modifier, le transformer. Quelles que soient les protestations de l'Islâm orthodoxe, dans la conscience du peuple mahométan le jôm hakippurim est devenu l'anniversaire du martyr de Husejn, de même que chez les musulmans de l'Inde

(1) Wilh. Rossmann, Gastfahrten, Reiseerfahrungen und Studien. Leipzig. 1880.

la fête de Durga a subi la même transformation. Seulement le cercueil de Husejn remplace la statue de la déesse Durga, et c'est lui qu'on précipite dans le fleuve. La fête païenne qui célébrait la mort du dieu solaire, est devenue à son tour un jour de deuil pour les musulmans, consacré au souvenir de la mort du même Husejn. On sait que les mêmes souvenirs païens ont donné naissance à des rites chrétiens analogues. Les Déotas hindous sont devenus également des Pîrs mahométans (dans la terminologie du mahométisme de l'Inde, ce mot est synonyme de welî). « Ce qui frappe surtout, dit Garcin de Tassy, dans le culte extérieur des musulmans de l'Inde, c'est l'altération qu'il a subie pour prendre la physionomie indigène; ce sont ces cérémonies accessoires et ces usages, peu conformes ou contraires à l'esprit du Koran, mais qui se sont établis insensiblement par le contact des musulmans avec les Hindous ; ce sont enfin ces nombreux pèlerinages aux tombeaux des saints personnages, dont quelques-uns ne sont pas même musulmans, et les fêtes demi-païennes instituées en leur honneur... Les pèlerinages ne sont pas empreints de la sévérité qui distingue celui de la Mecque et de Médine ; on dirait que ce sont ceux des Hindous[1]. » L'excellente dissertation du regretté maître de la littérature hindoue, à laquelle est emprunté le passage cité plus haut, est une collection d'exemples, dont un grand nombre pourraient être invoqués en faveur de notre thèse.

La garantie la plus solide pour la conservation d'anciennes traditions sous une forme différente, est un point d'attache local. En tel endroit se trouve le temple d'un dieu, auquel on a été demander secours pendant des milliers d'années dans les difficultés de la vie. L'Islâm a beau bannir la vénération des anciennes divinités, la tradition populaire n'oublie pas les services qu'elle avait l'habitude d'aller demander en des lieux déterminés et qu'elle croyait y obtenir. C'est ici que se place la conception du saint comme « élément d'aperception »

(1) Mémoires sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde. (Paris, 1869), p. 7.

transformant son objet. Le temple devient le tombeau d'un saint, le dieu un saint musulman. M. Renan, qui a étudié en Phénicie, avec la plus grande conscience, la transformation des divinités païennes en saints chrétiens, écrit avec raison ces mots significatifs : « l'humanité depuis son origine a prié aux mêmes endroits[1]. »

Le passage d'un point de vue à l'autre était d'autant plus facile que nous avons tout lieu de supposer que les emplacements d'anciens temples et leurs ruines ont servi en fait aux musulmans pour y ensevelir des personnages éminents. Tout au moins pouvons-nous affirmer que la chose se fait aujourd'hui dans le Liban[2]. Un observateur américain nous dit dans les mots qui suivent l'impression que lui causa cette vue dans les montagnes de Syrie : « Après le déjeuner, nous nous dirigeâmes du côté de Safita. Vois-tu cette coupole d'une blancheur de neige sur le sommet de la hauteur, et une autre sur la colline voisine à l'ombre d'un chêne gigantesque? On les nomme zijârât ou welis. Chacune abrite les tombes d'un ou plusieurs saints nosaïris. La pauvre femme va en pèlerinage aux tombeaux, allume des lampes et fait des vœux en l'honneur des saints dont elle croit que les tombes s'y trouvent. Succombe-t-elle sous le poids des malheurs de la vie, elles entrent dans la petite chambre que recouvre la blanche coupole et s'écrient : O Ga'far al-Tajjâr, exauce-nous! O Sheikh Hasan, écoute-nous! Ainsi la cananéenne de l'antiquité visitait, il y a plusieurs milliers d'années, les sanctuaires situés sur les hautes collines, à l'ombre des arbres touffus, et l'on tient ces nozaïris pour les descendants des Cananéens[3]. » C'est ainsi qu'ont pris naissance les tombeaux des prophètes de la Bible, ces tombeaux du même prophète, qu'on montre en différentes contrées. On avait besoin de noms pour remplacer les dieux perdus et recueillir leur héritage. On prenait les

(1) Mission de Phénicie, p. 221.
(2) Captain Warren, *Quarterly statements of Palest. Exploration found*, 1870, p. 238.
(3) Rev. Jessup, The Women of the Arabs, (London, 1874), p. 268.

noms qui se présentaient, quand même ils n'avaient pas grande signification dans la conscience religieuse, tels que ceux de Cham, Lamek, Seth, etc. Quels noms corrompus de divinités anciennes se dérobent peut-être bien sous ces noms de prophètes, qui vivent dans la bouche du peuple, sans que nous puissions les identifier[1] ! Certainement l'humanité ne renonce pas aux lieux de son culte, et c'est précisément aux tombeaux de saints provenant de la transformation d'anciens sanctuaires que se rattachent encore les *ex-voto*, tandis que les tombeaux de saints, dépourvus de ce caractère antique, en offrent rarement la trace.

On le voit, c'est là un point de vue essentiel pour l'appréciation du culte des saints sur le sol musulman. Un des exemples les plus instructifs de ce procédé nous est offert par les restes et rudiments inconscients de l'ancien culte égyptien des saints conservés par l'Islâm, restes qui sont trop peu superficiels pour être reconnus tout de suite ; car ils se sont tellement incorporés à l'Islamisme populaire qu'il est nécessaire d'une analyse pénétrante pour les démêler. Quant à la distinction de ces éléments, elle s'opère par la constatation de leur désaccord avec l'ensemble auquel ils sont incorporés, de leur incompatibilité avec les croyances auxquelles ils sont mêlés actuellement.

Nos lecteurs savent la place que le chat, un des animaux auxquels l'homme antique comparait volontiers le soleil, tient dans les traditions religieuses solaires de l'ancienne Égypte. Le plus ancien observateur européen de l'Égypte, Hérodote, nous fournit déjà des renseignements très détaillés sur le culte dont cet animal était le héros. Le centre en était à Bubastis, dont les ruines sous le nom actuel de Tell-Basta conservent encore quelque souvenir de la désignation antique. Les anciens Égyptiens s'y rendaient en pèlerinage auprès des momies embaumées des chats, de même que, dans les sanc-

(1) Par exemple, la légende d'un prophète du nom de Zer ou Sé'ir, en relation avec les anciennes enceintes de pierre de 'addur (enceintes nommées nawâwis dans la presqu'île sinaïtique). Voy. Van der Velde, Reise durch Syrien und Palestina in den Jahren 1851-1852. Vol. I, p. 154-155.

tuaires de Memphis, ils allaient visiter les momies d'Apis. Des tombeaux des chats sacrés, rien n'a subsisté à Bubastis; mais l'idée même de la sainteté de cet animal a laissé une trace remarquable au sein de l'Islamisme égyptien. Il n'y a pas encore fort longtemps, c'était en Égypte la coutume, que la caravane de pèlerins allant du Caire à la Mecque, dont le départ est célébré par les brillantes fêtes du Mahmal, si connu par les descriptions des voyageurs, à côté d'autres particularités qui subsistent, fût accompagnée d'une vieille femme que l'on appelait « la mère aux chats », parce qu'elle était chargée de conduire à la Mecque toute une troupe de ces bêtes miaulantes. La « mère aux chats » a été depuis remplacée par un « envoyé des chats » masculin qui, perché sur un chameau et tenant devant lui un sac rempli de chats, doit ainsi accompagner la caravane jusqu'à la ville sainte. Le pinceau de Gentz a donné aux lecteurs européens une image très nette de la fonction assignée à ce « père aux chats », qui a trouvé sa place dans le magnifique ouvrage d'Ebers sur l'Égypte. Le texte explique ainsi, et d'une manière très satisfaisante, cette coutume : « Cet usage étrange a été peut-être introduit en souvenir des chats que l'on avait l'habitude d'emporter jusqu'à Bubastis dans les pèlerinages du côté de l'Est[1]. » Toutefois nous devons avouer que nous ne sommes pas en état d'indiquer les intermédiaires par lesquels cet usage a passé pour parvenir du paganisme égyptien à l'islamisme moderne. Mais ce n'est pas tout que la survivance du culte des chats dans un épisode comique du pèlerinage de la Mecque. Le pèlerinage à Bubastis, déjà signalé par Hérodote, a continué d'avoir lieu jusque dans les derniers temps. Il faut certainement expliquer pourquoi le musulman égyptien connaît, en dehors de la Mecque, un autre lieu de pèlerinage, où se rendent autant de milliers de croyants qu'au sanctuaire central de l'Islamisme. C'est là un élément en contradiction avec l'esprit d'unité qui caractérise cette reli-

(1) Ægypten in Bild und Wort. Vol. I. p. 103.

gion; la légitimation canonique y est inconnue. C'est quelque chose d'individuel, de populaire, qui remonte, comme tout ce qui est populaire, à des traditions antiques. Le lieu de pèlerinage du musulman d'Égypte n'est pas, à proprement parler, l'emplacement même de l'ancienne Bubastis, mais un autre point du territoire du Delta, qui a pris le rôle de l'antique Bubastis à l'occasion du tombeau d'un saint qui s'y trouve. Ce lieu est Tantâ, aujourd'hui une station de chemin de fer, le chef-lieu du district de Garbijjé situé entre les embouchures de Rosette et de Damiette. Là vont en pèlerinage trois fois l'an les musulmans d'Égypte, au milieu de janvier, en avril au temps de l'équinoxe de printemps et au temps du solstice, et le dernier de ces trois pèlerinages est le plus important; il constitue le véritable pèlerinage de Tantâ. Ce voyage n'a plus lieu naturellement en l'honneur d'Artémis, comme le pèlerinage à Bubastis au temps d'Hérodote, mais la meilleure explication de cette remarquable fête, c'est que le tombeau du saint Ahmed al-Bedawî a pris comme lieu de pèlerinage la place de l'Artémis de Bubastis. Le saint en question est, avec saint Ibrâhîm al-Dasûkî, la figure la plus considérable du panthéon de l'Égypte musulmane. De même qu'en Syrie on jure « par la vie de notre seigneur Iahja », en Égypte la forme de serment préférée et la plus fréquemment employée à côté de « wa-hajât sidnâ H'sên » est « wa hajât sidnâ Ahmed ». Ce saint a dû naître au XIIe siècle dans l'Afrique septentrionale, les uns disent à Fez, les autres à Tunis. Après avoir accompli son pèlerinage à Jérusalem, il se fixa à Tantâ, où, après une vie sainte, toute remplie de miracles, il fut également enseveli. Il est doué d'une force physique extraordinaire en même temps que d'esprit prophétique. Au temps des croisades il donna maintes preuves, même après sa mort, de la merveilleuse puissance de sa vocation. Un mahométan du nom de Sâlim avait été jeté dans une prison franque. Le franc menaçait le musulman prisonnier, qui, dans sa détresse, ne cessait d'invoquer le saint Ahmed, des plus effroyables tortures s'il continuait de faire appel à ce personnage. Il redou-

tait en effet que le saint ne réussît à mettre sa victime en liberté. Pour y faire obstacle, il enferma celle-ci dans un coffre et, pour plus de sûreté, se coucha lui-même pendant la nuit sur le couvercle. Dans son angoisse, le misérable gémissait du fond de cette étrange prison, et s'écria : « O saint, ô Ahmed, délivre-moi de la prison de ce cruel chrétien ! » A peine ce cri d'appel était achevé, que le coffre s'enleva en l'air avec le chrétien toujours couché dessus ; au matin, des mains inconnues ouvrirent la caisse et délivrèrent le prisonnier sous les yeux même de son persécuteur. Ils se trouvèrent aussitôt à Kairuwân, ville du bon mahométan. Le chrétien ne se borna pas à embrasser volontairement l'Islamisme, il alla de suite en pèlerinage à Tantâ auprès du tombeau du saint. — Là le visage du saint était constamment couvert d'un voile, de façon que personne ne pût le contempler. Un certain 'Abd-al-Magîd ne sut pas se résoudre à ne pas contempler face à face le saint thaumaturge. « Celui qui voit mon visage, dit celui-ci au curieux, est frappé de mort. » — « Cela m'est égal, répliqua l'autre ; je veux te voir, dût-il m'en coûter la vie. » Alors le saint découvrit son visage, qui fut visible aux yeux de 'Abd-al-Magîd ; mais, au même moment, celui-ci tomba sans vie sur le sol[1].

On ne saurait méconnaître que c'est là un trait *mythique*, et il n'est pas sans intérêt de constater que nous trouvons ce trait en Égypte attribué à cette même déesse, dont la fête se rattache par des traces rudimentaires au culte du saint en question. La mosquée funéraire du saint Ahmed, richement décorée dans les derniers temps, est l'endroit où, à l'époque du solstice d'été, la population mahométane de l'Égypte et des pays voisins, se rend en pèlerinage en telles masses que le hagg de la Mecque et, dans l'antiquité, la panégyrie de Bubastis, pourraient seuls se comparer à l'affluence qui règne pendant cette fête, d'une durée de huit jours, et à ce pèlerinage, qui coïncide, par la nature même

(1) Mss. de Leipzig, Cod. Ref. numéro 234, fol. 22 suiv.

des choses, avec des marchés annuels. Le malade va chercher au tombeau du thaumaturge Ahmed la guérison désirée, le malheureux va lui demander la consolation, le misérable un secours assuré. Mais on attribue encore à ce sanctuaire, objet de la visite tant des hommes que des femmes, une action que Tantâ n'est pas seule, si l'on veut, à offrir parmi les saints tombeaux de l'Islâm, mais qui n'en est pas moins une spécialité, à cause de la pratique effroyablement immorale qui se rattache à cette foi. Les orientaux, on le sait, ne considèrent pas d'une manière indifférente la stérilité de la femme. De même que la fécondité maternelle est à leurs yeux une bénédiction, la stérilité est, en revanche, une malédiction, un opprobre, un objet de moquerie et de sarcasme. Qui ne connait les récits des Mille et une Nuits qui s'occupent de ces malheureuses femmes. Le saint tombeau de Tantâ possède la vertu de rendre les femmes fécondes, et un grand nombre de pauvres femmes se joignent pour cette raison aux masses compactes des pèlerins. Les voyageurs qui ont assisté personnellement aux fêtes de cette visite racontent avec stupéfaction et indignation comment le rôle des femmes dans cette fête n'est que l'exacte reproduction du tableau que trace Hérodote (II, c. 60) des femmes qui vont en pèlerinage à Bubastis. Non seulement cela, mais toutes les orgies du culte d'Artémis-Astarté-Mylitta se retrouvent auprès du tombeau du saint et se sont conservées dans un privilège dégoûtant que la superstition populaire accorde aux derviches à moitié fous mêlés à la caravane, et qui doit être de la plus haute influence sur le succès du pieux pèlerinage des pauvres femmes privées d'enfants[1]. Leur mélange avec les cérémonies du culte rappelle également la description que fait Hérodote du culte de Mylitta (I c. 195).

(1) La description, haineuse mais détaillée de ces orgies de Tantâ, se trouve au vif dans l'affreux livre de F. L. Billard : Les mœurs et le gouvernement de l'Egypte mis à nu devant la civilisation moderne. Milan, 1867, p. 87-166. D'autres derviches qui se livrent à des actes aussi immondes sont considérés comme des thaumarturges priapiques. Voy. Schultz, Leitungen der Hochsten (Halle, 1774, v. IV p. 296); Radziwill, Peregrinatio Hyerosolymitana, Ed. de 1733, p. 129.

Les fêtes du pèlerinage de Tantâ sont, à l'heure présente, le dernier résidu de ces honteux et ignobles usages religieux de l'Orient, et le saint de l'Islâm leur fournit aujourd'hui le point d'attache que leur offrait dans l'antiquité la déesse de la fécondité. Les usages signalés à Tantâ sont en fait saturés de réminiscences d'origine païenne ; le point d'attache local de ces usages a été seulement déplacé, par la simple raison qu'ils avaient besoin d'une occasion extérieure que le culte du saint leur a fournie. C'est ce que nous confirme encore une coutume païenne qui, au point de vue musulman, n'a aucun sens et aucune portée. Nous venons de mentionner le rôle important dévolu dans cette fête aux derviches. Particulièrement favorisés sont les membres de l'ordre des Shinnâwijje, rameau secondaire de l'ordre des Ahmedijjâ dont on reporte l'origine au saint lui-même. Les membres de cet ordre apparaissent le dernier jour du Môlid, accompagnés d'un âne, sur le théâtre des réjouissances. La bête entre comme d'elle-même dans la sainte mosquée funéraire, va droit à l'emplacement du tombeau et s'y arrête. Aussitôt une foule nombreuse se réunit autour de l'âne, et c'est à qui arrachera des poils à l'animal, qui est choisi de couleur rouge, si bien que la malheureuse victime est bientôt complètement pelée. Les poils arrachés à l'âne sont conservés, la vie durant, comme une amulette précieuse et riche en bénédictions, par les fortunés mortels qui ont réussi à s'en emparer. Ce n'est point là un usage mahométan, mais n'y trouve-t-on pas quelque réminiscence des opinions égyptiennes sur l'animal de Typhon, et le rôle ici attribué à l'âne n'est-il point le reste de traditions mythologiques[1] ? Naturellement la bénédiction attachée aux poils de l'âne décèle un arrangement ultérieur, d'autant plus nécessaire que sans cela le rôle de l'âne fût devenu incompréhensible. Cette addition populaire a seule pu conserver cette trace de l'ancien mythe égyptien, car le peuple ne conserve que ce à quoi il attribue quelque

(1) Voy. Pleyte, La religion des pré-israélites (Leyde, 1865) p. 151. Angelo de Gubernatis, Die Thiere in der Indogermanischen Mythologie, p. 275 suiv.

vertu, et il conserve ces éléments dans une forme capable de donner satisfaction à ses instincts égoïstes. Au point de vue de la psychologie générale, il n'y a pas à s'étonner de voir qu'une fête populaire aussi importante que celle de Bubastis ait trouvé sa place dans le système musulman. De toutes les traditions d'une nation, les fêtes populaires sont celles qui offrent à l'envahissement des idées nouvelles la résistance la plus opiniâtre. Elles s'accommodent au point de vue nouveau, mais ne lui cèdent pas la place. Les dieux deviennent des saints, les temples des tombeaux de saints : la fête demeure. Elle reçoit un nouveau contenu, une signification nouvelle, mais elle garde dans le calendrier la place même que lui assignait la pensée qui avait présidé à sa fondation. Quelques débris du contenu originaire subsistent jusque dans les temps récents et offrent autant de points d'attache aux interprètes. La théologie officielle a beau s'opposer avec indignation à ce qu'on les reconnaisse, le courant populaire est plus fort que les doctrines des théologiens ; ce que la nature institue résiste aux attaques des forces humaines. Ainsi il se trouve que l'établissement de toute une série des fêtes principales des religions positives se rattache aux antiques religions naturelles, et que ces fêtes ont simplement pris une nouvelle signification. Ce phénomène est particulièrement sensible dans la religion chrétienne, et l'on en a bien souvent fourni la démonstration sur ce terrain, depuis les temps anciens jusqu'aux recherches pénétrantes de l'érudition contemporaine. Il n'en pouvait pas être autrement de l'islamisme. La religion de Mohammed abrogea dans les fêtes populaires païennes les usages incompatibles avec sa propre essence, ceux qui étaient inséparables des conditions faites par la nature au pays du Nil, qui étaient en rapport avec les inondations et la baisse des eaux de ce fleuve, mais elle a conservé la fête elle-même avec ses réjouissances populaires. Ce n'est qu'avec l'aide du pouvoir temporel qu'elle exerçait par la violence, et au bout d'un grand nombre d'années, qu'elle a pu extirper les pratiques païennes qui y restaient attachées

çà et là ; et là même nous surprenons des retours et des réactions. Ce sont là les phénomènes dont l'Égypte a été le théâtre dès son invasion par les musulmans et qui sont trop connus pour qu'il y ait lieu de s'y étendre ici.

Les réjouissances du printemps iranien et de la fête du nouvel an (nôrûz) n'ont pas davantage été supprimées par le nouvel an musulman qui se déplace avec la lune. Elles sont restées en honneur en Perse depuis que le roi Dschelâl ed-Dîn les a rétablies officiellement[1]. Toute occasion qui se présentait de montrer du luxe, d'étaler sa pompe, de boire et de festiner, était accueillie et exploitée ; l'exemple donné à cet égard par les khalifes à leur cour et dans leur entourage ne pouvait manquer de trouver des imitateurs dans d'autres terres musulmanes, par exemple en Syrie et en Égypte[2]. Dans ces deux pays la fête du Nôrûz est accompagnée de réjouissances populaires qui conviennent à une fête du printemps, et beaucoup des usages que nous trouvons mentionnés dans les récits des écrivains musulmans comme « usages du Nôrûz, » nous font penser aux joyeux usages que pratique la jeunesse européenne aux fêtes de Pâques et de Mai, par exemple l'eau dont on s'asperge, les œufs que l'on jette, etc. Voici la description que donne Al-Makrizi de la fête de Nôrûz telle qu'elle se célébrait chez ses contemporains[3] : « Des hommes joyeux et des femmes libres se rassemblaient devant le palais royal, de façon que le prince pût observer leurs faits et gestes ; dans leurs mains se trouvaient des instruments de musique. Ils faisaient ainsi un affreux vacarme, buvant publiquement du vin et des boissons enivrantes. Les hommes s'aspergeaient mutuellement d'eau ou avec du vin coupé d'eau, sinon d'eau à laquelle ils mêlaient toute espèce de saletés. Si quelque personne respectable quittait sa maison en ce jour, ceux qui la rencontraient l'aspergeaient d'eau, déchiraient ses vêtements, et ne tenaient aucun compte de son rang, si

(1) Voy. Chardin, Voyage en Perse, éd. Langlès (Paris 1811) vol. II p. 270.
(2) Voy. v. Kremer, Mittelsyrien und Damaskus, p. 121.
(3) Chardin, loc. cit.

élevé qu'il pût être, à moins qu'on ne se débarrassât d'eux par de l'argent. En Syrie, les enfants courent avec des baguettes de bois trempées dans l'huile et allumées à travers les rues, cherchant mutuellement à s'arracher ces flambeaux ou à les éteindre[1]. » L'introduction du Nôrûz dans les cercles musulmans était à ce moment un fait accompli, et la fête, selon toute vraisemblance, était très favorisée des khalifes. L'interdire eût été une tentative vaine de la part des théologiens. Telle qu'on la célébrait, elle n'avait d'ailleurs rien à voir avec l'Islamisme. Que faire donc ? Donner à cet usage une signification mahométane, lui fournir une base mahométane. Les théologiens ne trouvèrent pas la tâche trop difficile. Le Nôrûz reçut, en fait, une raison d'être musulmane. La tradition que l'on mettait si fréquemment en réquisition quand il s'agissait de mettre la théorie d'accord avec la pratique, devait tirer de ses réserves, en ce qui concernait le Nôrûz, une raison d'être empruntée à l'Islamisme, et, dans son zèle, elle veut en trouver plus encore qu'il n'était indispensable. D'après Abû Hurejra (cette autorité est certainement supposée), c'est au jour du Nôrûz que Suleyman retrouva l'anneau magique que lui avait dérobé le démon Sachr, et au moyen duquel ce démon, revêtant l'aspect de Suleyman, se glissait auprès de la reine, à laquelle il faisait croire qu'il était son époux. A cette occasion, les hirondelles, en signe de joie, jetèrent de l'eau par le bec. Les hommes, dit cet auteur, ont conservé cet usage en souvenir de cet événement[2]. D'après d'autres, — et cette version est répandue chez les musulmans de la Perse, — c'est en ce jour que 'Ali a été choisi pour

(1) Chitât, vol. I, p. 493. — L'action qui consiste à s'asperger d'eau à la fête du printemps se retrouve également chez les Arméniens lors de leur fête du printemps, qui porte le nom de Khashashurân (Chardin, vol. VII, p. 258-262). Le jeu des torches est pratiqué chez beaucoup de peuples lors des fêtes de l'automne, par exemple chez les Juifs (simchath bêth ha-shô'êbâ). Chez les chrétiens abyssiniens, la fête automnale des flambeaux est devenue la fête de l'invention de la sainte croix. Voyez la description de cette fête dans Rüppel, Reise in Abyssinien, vol. II, p. 42-45.

(2) Sur la signification musulmane de l'aspersion d'eau, voy. Al-Gâhiz, Kitâb al-mahâsin w'al addâd. Ms. de la biblioth. impér. de Vienne, Cod. mixt. 420-94 fol. 174 suiv.

succéder à Mohammed. Cette version n'est que la traduction de la tradition iranienne de l'accession au trône de Dschemschid au jour du Nôrûz. Des explications de cette nature, dont la littérature traditionnelle des musulmans nous offre de nombreux exemples, justifiaient la présence de pareilles fêtes au sein de l'Islâm. La théologie musulmane n'avait pas toujours été aussi accommodante et aussi flexible ; elle ne l'avait point été, pour en donner un exemple, à l'égard de la fête de Tantâ. Nous apprenons par le récit d'un historien musulman Ibn Hagar al-ʿAskalâni, que, en l'an 852 de l'hégire, les ulémas et les pieux conseillers du Sultan Al-Malik Al-zahir Dschakmak le décidèrent à interdire les réjouissances de Tantâ, parti qui nous semble avoir été suffisamment justifié par l'immoralité de cette fête. Le même auteur nous avoue cependant que cette interdiction n'eut aucun effet et que le peuple ne se laissa pas priver de sa vieille fête[1]. D'ailleurs la littérature musulmane ignore généralement ces usages populaires et omet aussi bien de les mentionner que de les combattre.

Nous pouvons énoncer comme un fait d'expérience cette observation que les fêtes des populations musulmanes qui ne présentent pas un caractère général, mais sont restreintes à une contrée déterminée, à un territoire déterminé, sont les restes d'anciennes fêtes antérieures à l'Islamisme, qui ont subi une transformation propre à les mettre en rapport avec la nouvelle religion. La chose sera plus vraie encore des fêtes que les musulmans ont en commun avec d'autres religions[2]. A cette espèce se rattachent les fêtes spécialement syriennes célébrées à Damas et ailleurs et sur lesquelles M. Huart a fourni récemment d'intéressants détails[3]. C'est surtout chez les Bédouins que ces traditions du paganisme se sont conservées d'une façon tenace. Ainsi en est-il d'une fête

(1) Mss. de Leipzig. Cod. Ref. 420-185 fol. 152.

(2) A Damas, par exemple, coïncidence de la fête musulmane du *ʿId al-gôz* et de la fête chrétienne de l'Assomption de Marie, placée au 27/15 août.

(3) Journal asiatique, 1878. II, p. 479 suiv.

populaire célébrée par les Bédouins Towâra de la presqu'île du Sinaï, dont l'origine est peut-être plus vieille que l'islâm de quelques milliers d'années et se rattache aujourd'hui au prétendu tombeau du prophète Sâlih, qu'Allâh envoya aux Thamudéens endurcis, et qui est surtout fameux par ce chameau mythologique qu'il fit sortir d'un rocher. Auprès de la tombe de ce prophète, les Bédouins de la presqu'île du Sinaï célèbrent annuellement une fête populaire qui comporte à la fois de grands sacrifices et des réjouissances, telles que des courses de chameaux. Après la fin de la course, se place une grande procession qui a lieu autour du tombeau du prophète; les animaux destinés au sacrifice sont amenés à la porte de la chapelle funéraire, où on leur coupe les oreilles : on frotte les montants de la porte avec le sang qui en découle [1]. Le premier coup d'œil fait voir que ce n'est point là un usage musulman, et que le prophète a été tout au plus le prétexte nécessaire pour conserver une fête nationale pagano-sémitique. L'action de frotter de sang les montants, des portes se retrouve également chez les Hébreux [2]. On nous raconte aussi des Arabes païens qu'ils aspergeaient du sang des victimes les murs de la Ka'ba [3]. Le prophète Sâlih joue ici le même rôle pour la conservation de cérémonies anciennes que les patriarches de la Bible pour les usages païens du pèlerinage de la Ka'ba que l'Islamisme considère comme les éléments essentiels de son rituel.

Nous avons déjà pu remarquer quel rôle le culte mahométan des saints était appelé à jouer dans la conservation d'anciennes traditions populaires du paganisme; il se prêtait volontiers à conserver une vieille fête nationale en lui don-

(1) Palmer, Der Schauplatz der vierzigjaehrigen Wuestenwanderung Israels, p. 204.
(2) Exode, XII, 6, 7.
(3) Al-Bejdâwî, Commentarius in Coranum ed. Fleischer Vol. I, p. 634. De même que les Hébreux sacrifiaient les premier-nés de leur bétail (Exode, XXIV, 19), les Arabes païens offraient à leurs dieux le premier-né de leurs chameaux.
(4) Voyez S. L. von Mosheim, Vorrede zur deutschen Uebersetzung der Pococke'schen Reisebeschreibung, p. IX-XI.

nant les allures et la couleur de l'Islamisme et sauvegardait ainsi les éléments encore subsistants des religions disparues. Mais là même où il n'est pas question de fêtes populaires, le culte des saints sert encore à recouvrir d'anciennes conceptions et croyances païennes. L'Égypte est à cet égard encore une mine précieuse d'informations. Déjà Paul Lucas, qui entreprit un voyage en Orient sur l'ordre du roi de France, en 1699, nous raconte que le peuple musulman de la haute Égypte vénère un serpent miraculeux ; et en 1745, un autre voyageur français, Granger, confirme par un témoignage direct l'adoration de ce serpent ; l'animal sacré accomplissait ses miracles sous la direction d'un sheikh préposé à sa garde. On accueillit ces informations en Europe avec une grande curiosité ; mais, tandis que les uns refusaient d'y ajouter foi, d'autres prétendaient découvrir dans le serpent une incarnation d'Asmodée, de ce démon que le livre de Tobie fait chasser dans les déserts de l'Égypte par l'ange Raphaël. Bientôt après, le public européen eut la bonne fortune d'obtenir sur cette curieuse affaire les renseignements d'un observateur sobre et sans parti pris, et ses renseignements corrigèrent ce qu'il y avait d'inexact et de fabuleux dans les récits de ses prédécesseurs. Le célèbre voyageur anglais Richard Pococke, qui, sept ans après Granger, visita la localité du serpent sacré, à savoir le village de Ra*h*ejné (dans quelques récits de voyage incorrectement appelé Raigny, Ragny [1]) au voisinage de Girga, y fut reçu par le sheikh attaché à la garde du fameux serpent « Heredy » et immédiatement conduit à la caverne de l'animal miraculeux. Voici ce qu'il rapporte : « Le lendemain nous arrivâmes de bonne heure à Raigny ; le sheikh spirituel du fameux serpent Heredy était sur le bord pour nous recevoir... Il vint avec nous à la grotte de ce serpent, dont on a tant parlé. J'en veux donner une description quelque peu détaillée, afin qu'on puisse se faire une idée de la bêtise, de la crédulité et des

(1) C'est ce qu'on voit aussi dans Rifaud, Gemaelde von Ægypten, Nubien und den umliegenden Gegenden uebersetzt von G. A. Wimmer (Wien, 1830).

superstitions de ce peuple. Car Turcs aussi bien que chrétiens partagent cette foi. Nous nous élevâmes dans les collines pierreuses pendant un demi-mille et arrivâmes en un point où la vallée s'ouvre complètement. Sur notre droite était une mosquée surmontée d'un toit rond, bâtie sur les rochers et qui avait l'apparence du tombeau d'un sheikh. A l'intérieur de ce bâtiment, on montre une grande fente dans le rocher, et on prétend que c'est de là que sort le serpent. Dans la mosquée se trouve aussi un tombeau à la façon turque, que l'on nomme le tombeau de Heredy. On en doit conclure qu'un saint de ce nom est ici enseveli et que l'on croit que le serpent est son âme. Je vis la population venir au tombeau, l'embrasser avec la plus grande dévotion et y faire des prières. En face de la première fente s'en trouve une autre, qui doit appartenir à Oghli-Hassan, c'est-à-dire à Hassan, le fils de Heredy. Il en existe encore deux autres qui sont tenues pour les habitations de saints et d'anges. Le sheikh me raconta qu'il y avait là deux serpents de cette espèce; mais d'après l'opinion commune, il n'y en a qu'un. Il m'assura qu'il se trouvait là depuis le temps de Mahomet... Il ne se montre que pendant les cinq mois d'été, et on lui offre des sacrifices à ce que rapporte la légende publique. Mais le sheikh niait la chose, et il m'assura qu'on apportait seulement des moutons, des agneaux et de l'argent afin d'acheter l'huile nécessaire aux lampes. Mais je vis parfaitement devant la porte beaucoup de sang et des entrailles de moutons qui y avaient été égorgés. On raconte à ce propos des histoires si ridicules qu'il n'y aurait pas lieu de les reproduire, sinon pour donner une preuve de l'idolâtrie qui règne dans ces contrées, tandis que la religion musulmane paraît si peu idolâtre à d'autres égards. Le serpent doit avoir le pouvoir de guérir toutes les maladies de ceux qui viennent à lui ou se font apporter vers lui... L'ensemble de l'affaire paraît un souvenir de la vénération dont Hérodote nous rapporte qu'était l'objet un certain serpent invulnérable consacré à Jupiter, lequel, après sa mort, fut enseveli dans le temple

de Jupiter, à Thèbes[1]. » Après Pococke, c'est principalement le capitaine de vaisseau danois, Friedrich Ludwig Norden, qui a visité l'Égypte en 1737, qui nous a donné des renseignements plus détaillés encore sur le serpent du sheikh Haridî. Dans la description très complète qu'il fait de ce serpent comme guérisseur de maladies, il faut relever comme un élément emprunté à d'anciens usages païens, qu'on choisissait toujours une jeune fille pure pour la députer auprès du serpent sacré; si la vertu de la jeune fille avait subi la moindre atteinte, le serpent ne se laissait pas fléchir[2]. L'endroit où Pococke et Norden observèrent le culte du serpent est, en fait, situé aux environs immédiats de l'ancienne Thèbes; il est situé au nord de cette ville, à la distance d'une journée de voyage à peine. Mais ce rapport géographique et local est assez indifférent à la question qui nous occupe. Ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est le fait suivant. Le peuple musulman a conservé en cette place les rudiments du culte païen du serpent longtemps après sa disparition; il a continué d'offrir des victimes à l'animal sacré et d'aller en pèlerinage au lieu où on l'adorait. Mais afin de mettre cet élément païen en harmonie avec sa foi musulmane, il a trouvé le moyen d'introduire le tombeau d'un saint mahométan à la place de l'animal sacré, de façon à faire passer sur ce tombeau le respect primitivement attaché au serpent miraculeux. Ainsi a été bâti le pont qui relie ce résidu du paganisme à la façon de sentir musulmane. Il semble que les sacrifices au serpent, dont Lucas, Granger et Pococke ont été les témoins, aient disparu dans les derniers temps. Depuis un certain nombre d'années, en effet, les rapports singulièrement plus actifs de la région du haut Nil avec l'Islamisme de la basse Égypte ont amené la suppression de beaucoup d'anciens usages que nous décrivent encore les

(1) Richard Pococke's Beschreibung des des Morgenlandes (traduction allemande, 2e édition) Erlangen, 1771. Vol. I, p. 187 suiv.

(2) Norden, Beschreibung seiner Reise durch Ægypten etc. (Deutsche Uebersetzung. Breslau, 1779, p. 275-287).

anciennes relations. Quant à la vénération du tombeau du sheikh Haridi, elle s'est conservée jusqu'à ce jour de la façon que nous rapporte le baron de Maltzan, lequel toutefois semble ne pas avoir connaissance du passé du culte de Haridi. « En allant au Sud, dit Maltzan, nous atteignîmes le Gebel sheikh Sheridi (lisez Haridi), où vivait une fois un saint sheikh thaumaturge, qui accomplissait ses miracles *à l'aide d'un serpent qui guérissait toutes les maladies*. Qui ne reconnaît, ajoute Maltzan, dans cette légende, Esculape et son serpent[1] ? » Nous trouvons déjà la même remarque dans le volume de l' « Univers illustré » qui traite de l'Égypte moderne : « Djebel sheikh Herideh est célèbre par l'antique tradition d'un serpent auquel on attribuait des guérisons miraculeuses. Peut-être faut-il rattacher à cette tradition l'origine du symbole d'Esculape[2]. » Un des derniers explorateurs de la région du haut Nil, le baron Prokesch-Osten, sans mentionner expressément la légende du serpent, dit que l'observation des vents dominants en cet endroit a donné naissance à la fable d'un mauvais esprit qui vit dans les trous des rochers[3].

C'est sous cette forme que les ἱεροὶ ὄφεις de l'ancienne Thèbes se sont conservés dans le culte des saints de l'Islamisme. Une substitution analogue a préservé de la destruction les derniers débris du culte des pierres et des arbres en Syrie. Un géographe arabe du XIIe siècle, nous raconte par exemple, au cours de sa description de lieux saints d'Alep et des environs, qu'il se trouve en cette ville, en dehors de la porte des Juifs, une pierre à laquelle les habitants ont coutume d'offrir des ex-voto et qu'ils arrosent d'eau de rose et d'autres liqueurs parfumées. Cette pierre, sous laquelle ils prétendent qu'un prophète est enseveli, est considérée comme un lieu sacré au même titre par les Musulmans, les Juifs et les Chrétiens[4], et, comme

(1) Meine Wallfahrt nach Mekka (Leipzig, 1865). Vol. I, p. 49.
(2) Égypte moderne (Paris, 1848), p. 159.
(3) Nilfahrt (Leipzig, 1874), p. 314.
(4) Jâkût, Geographisches Wörterbuch, Vol. II, p. 308.

nous en avons fait la remarque, cette commune reconnaissance est un indice de plus pour une ancienne origine païenne. De la pierre sacrée on a fait le tombeau d'un prophète. Un reste curieux de l'ancien culte des arbres tel qu'on le pratiquait en Syrie s'est conservé au coin d'une rue de Damas; on y voit un vieux tronc d'olivier, où les habitants féminins vont en pèlerinage, sous l'invocation de Sittî Zejtûn, c'est-à-dire de sainte Zejtûn (Sancta Olea), et à la visite duquel ces femmes attachent la guérison de la stérilité. Un derviche se tient là pour recueillir les dons qu'elles apportent, et dit les prières sacrées dans l'intérêt des donatrices[1]. Ici c'est à un simple procès linguistique qu'il faut attribuer la naissance d'une sainte. De l'olivier vénéré par les païens comme une personne divine, s'est formé le nom propre : Olivier, et cet olivier est devenu une sainte portant le même nom. La personnification païenne s'est individualisée par degrés; l'idée de l'objet au profit duquel s'était opérée cette transformation a été en même temps refoulée au dernier plan, tandis qu'elle était encore présente pour les païens. C'est de cette façon que bon nombre de saints ont vu le jour. Déjà aux temps les plus anciens, bien des dieux et des héros de la mythologie sont nés par cette voie linguistique, ce qu'il nous sera permis de considérer comme démontré en dépit de l'opposition qu'a rencontrée cette idée. Nous attribuons au même procès historique la création d'un saint du nom de Sheikh Abû Zejtûn, dont le tombeau a été découvert en Palestine aux environs de Bejt'ûr al Fôkâ[2]. Des traces du culte phénicien des poissons se sont également transmises jusqu'à nos jours par l'intermédiaire du culte musulman : le théâtre en est une petite mosquée sise au voisinage de Tripoli. Plusieurs voyageurs dignes de toute confiance nous en fournissent l'attestation[3]. Nous avons également entendu parler de poissons sacrés vénérés par les Musulmans sur le territoire mu-

(1) Sprenger, Das Leben und die Lehren des Mohammad. Vol. II, p. 10.
(2) Quarterly statement of Palestine Exploration Fund. 1872, p. 179.
(3) Les passages des voyageurs relatifs à cet objet sont cités dans la *Mission de Phénicie* de M. Renan p. 130. Cf. encore Radziwill, Peregrinatio, p. 96.

rocain [1]. D'après la remarque d'un savant français qui mériterait d'être reprise et de donner lieu à de nouvelles recherches, les localités syro-phéniciciennes que les Mahométans mettent en rapport avec la légende de Jonas, doivent leur signification musulmane à des bas-reliefs analogues, représentant le dieu-poisson païen (Dâgôn) [2]. Ce n'est qu'exceptionnellement que nous trouvons le résidu de la tradition païenne conservé *absolument dans sa forme païenne*. Le capitaine Warren, dans un récit de voyage au Liban, nous communique le récit suivant d'un paysan syrien à propos des anciennes ruines qui se trouvent près de Kal'at Gandel. Là vivait autrefois Nemrod, un puissant homme qui avait coutume de tirer en l'air des flèches tachées de sang, et quand elles retombaient, faisait voir le sang qui en dégouttait en disant qu'il avait blessé *les dieux*. Là dessus les dieux se fâchèrent et envoyèrent un moustique qui se faufila par son nez jusque dans son cerveau et le fit mourir dans de cruelles souffrances [3]. «Il était étrange dit le voyageur, d'entendre parler de *dieux* dans ce pays [4]. » Ce n'est là toutefois qu'un exemple isolé. En général, les traditions païennes, là où elles se sont conservées, ne se retrouvent que sous le manteau d'une transformation chrétienne ou mahométane. Mais, au point de vue de la science, ce procédé de transformation, qui a conservé un si grand nombre de sanctuaires du paganisme aux recherches de notre temps, n'est devenu que dans les tout derniers temps, principalement en ce qui concerne l'Islâm, un objet d'observation attentive pour les voyageurs instruits qui visitent l'Orient. Il est digne de remarque qu'un écrivain musulmam lui-même accorde que telle *Kubbe* (chapelle de saint) a dû son origine

(1) Rohlfs, Reise durch Marokko, p. 18.

(2) Soury, Etudes historiques sur les religions, les arts, les civilisations de l'Asie antérieure et de la Grèce (Paris 1877) p. 132.

(3) Le Talmud de Babylone raconte la même histoire de Titus (Gittin, f. 56. b.) La légende se retrouve dans la littérature musulmane sous différentes formes par exemple chez Ibn al Atir, Târich al-Kâmil (ed. de Boulâq, vol. 1, p. 10 et en rapport avec l'invention du tabac à fumer, dans le Ms. de la biblioth. imp. de Vienne N. F. num. 265 fol. 195 verso.

(4) Warren, Our summer in the Lebanon, Quarterly Statem. of Palest. Explor. Fund. 1870. p. 228.

à un temple païen qui existait là précédemment. Le géographe musulmam Iâkût mentionne l'existence dans le village de Nebo (Kefr Nebo) d'une Kubbe qui, dans l'ancien temps, a été certainement un temple consacré aux idoles[1]. Il n'est pas besoin d'insister sur ce que Nebo est en fait le nom d'une divinité cananéenne. Ce n'est pas notre tâche de fournir à ce nouveau champ de recherches des données encore inconnues. Ce qui a été dit jusqu'ici montre jusqu'à l'évidence la vérité de la proposition que nous avons prise pour point de départ. Si donc nous négligeons de relever encore quelques-unes des plus remarquables découvertes qui ont été faites sur ce terrain, nous devons avant tout nommer les savants dont les fines et pénétrantes observations ont contribué à jeter la plus vive lumière sur cet intéressant et capital chapitre de l'histoire de la religion sur le terrain de l'Islamisme. M. Renan, dont le nom ne doit être prononcé qu'avec reconnaissance sur les nombreux chapitres de l'histoire religieuse et de l'étude de la civilisation sémitique, a dans son ouvrage monumental, la *Mission de Phénicie*, enrichi la science de données et de résultats très importants relativement au rôle joué par le culte mahométan des saints comme dépositaire des traditions religieuses cananéennes; M. Jules Soury en a fait ressortir toute la valeur dans la seconde de ses belles *Études historiques* et a fait ainsi pénétrer ces données dans le domaine public. Au nombre des résultats les plus essentiels, il faut citer la confirmation de la reconnaissance, déjà indiquée par plusieurs savants allemands, du tombeau du scheikh Mas'hûk (le bien-aimé) en face de *Tyr*, le divin rejeton du mythe phénicien d'Adonis et de Didon, vue qui trouve sa justification complète dans la signification du nom de ce saint[2].

A côté de M. Renan et parmi ceux qui ont contribué le plus heureusement à augmenter les données qui servent à faire reconnaître les traditions sur lesquelles s'est établi, princi-

(1) Iâkût, *loc. cit.* Vol. IV, p. 291.
(2) Soury, *loc. cit.*

palement en Palestine, le culte des tombeaux des saints musulmans, il faut nommer le sagace explorateur de la Palestine, Ch. Clermont-Ganneau et les savants anglais qui se sont mis au service de la *Palestine Exploration Fund Society* pour étudier sous tous les rapports la contrée la plus sainte de la terre, au premier rang Claude Regnier Conder. Leurs découvertes sont consignées, d'une part dans la *Revue archéologique* de Paris, de l'autre dans les publications de la société qui vient d'être nommée. Les résultats obtenus par les travaux de ces savants sont remarquables à trois points de vue.

1° Ils ont montré que les noms des anciennes divinités païennes se cachaient couramment dans la nomenclature musulmane des saints, soit dans une traduction comme à Ma'shûk, soit d'une manière phonétique et dans ce cas sous une forme altérée. Ainsi M. Clermont-Ganneau a exprimé l'idée que, sous le nom de 'Ali fils de 'Aleym ou 'Aleyl auquel est consacré un sanctuaire à Arsouf, au nord de Jaffa (localité dont le nom lui-même correspond à celui du dieu cananéen Reshef), lequel sanctuaire au témoignage d'un historiographe arabe, chaque année, est le théâtre d'une grande fête périodique à la saison d'été, et où une foule considérable de visiteurs afflue de toutes parts, il faut voir le reflet du nom divin phénicien El ou Elyoun sous une forme corrompue [1]. Il faut considérer comme établi par les analogies indiquées plus haut que la fête d'été et les pèlerinages auxquels ce monument sert de centre sont bien les résidus d'anciennes traditions populaires. Dans le rapprochement qui est fait ici entre des noms musulmans et des noms de divinités païennes qui sont à leur base et dont ils ont été tirés par altération, nous ne devons nullement nous attendre à une application des lois de la phonétique telles qu'elles se font constater dans la formation des langues, ni chicaner M. Ganneau sur l'incompatibilité étymologique de El et de 'Ali. Le même savant trouve également dans le Nabi

(1) *Revue archéologique*, 1876, Décembre, p. 395.

Sadik ou *Siddik* de la légende musulmane en Syrie, et encore dans la montagne sacrée de Siddik entre Tyr et Sidon, où se trouve la tombe des saints du même nom, qui est le but d'un pèlerinage annuel au mois de Sha'bân, un écho non méconnaissable de la nomenclature divine des Phéniciens, et il dit avec raison de ce prophète légendaire « qu'il appartient à la race de ces prophètes fabuleux, fils et héritiers des dieux sémitiques [1] ». Je suis moins convaincu qu'il faille découvrir avec le même auteur dans l'expression « thamânîn shâhid », qui sert à désigner la tombe de quatre-vingts martyrs, une corruption du nom divin phénicien *Eshmûn*, non plus que dans l'appellation « arba'in shâhid », quarante martyrs, une transformation de Arba', le père des 'Anakites et peut-être le quatrième des Cabires [2]. Car nous rencontrons également les Thamânîn à d'autres endroits dans la légende musulmane et à des places où on ne saurait penser à un rapprochement avec Eshmûn, par exemple dans la légende de l'origine ou de la confusion des langues rattachée à une localité du nom de Thamânîn (quatre-vingts) [3]. Des noms de localité exprimant des nombres cardinaux ne sont d'ailleurs point rares. Nous connaissons, par exemple, un Chamsîn (cinquante) [4], un Sittîn (soixante) [5], et le Memphis égyptien (Munf) est expliqué par le mot trente [6]. Les *quarante martyrs* que nous rencontrons tant dans la légende musulmane qu'à d'autres endroits encore et qui ont été mis en rapport avec l'histoire des premières expéditions de l'Islâm, paraissent plutôt pouvoir être rapprochés de la légende chrétienne des quarante martyrs cappadociens [7]. Citons encore la tombe

(1) *Revue archéologique*, 1877, Janvier p. 29.
(2) *Loc. cit.* p. 30.
(3) Iâkût, vol. I, p. 934, Ibn al-Athîr vol. I, p. 29. Al-Mejdâni, Magma' al-amthâl, vol. II, p. 311. Al-Azrâki, ed. Wüstenf. p. 20 cf. Eutychius, Annal. I, 4.
(4) Van der Velde, Reise durch Syrien und Palaestina Vol. I. p. 195.
(5) Iâkût, Vol. III, p. 39.
(6) Al-Makrizi, vol. I, p. 19. Iâkût vol. IV, p. 668.
(7) Cf. Burton, Unexplored Syria, vol. I, p. 34. Palmer, Der Schauplatz etc. p. 92. Ebers, Durch Gosen zum Sinai p. 343-34. Conder in Quart. stat. 1877, p. 100, parle d'une demi-douzaine de tombeaux des arba'in gazâwî en Palestine, dont le principal est la mosquée blanche de Ramleh.

du weli *sheikh Helâl*, c'est-à-dire « nouvelle lune » à Dejr al-Mukarram, à trois lieues de Damas, dont le nom d'après E. H. Palmer rappelle le dieu lunaire; le nom de ce dernier aurait été arabisé et transformé en celui d'un saint musulman[1]. D'une façon générale Conder a relevé dans un mémoire d'ensemble sur les lieux consacrés aux saints musulmans ou Mukâms, — mémoire que nous recommandons tout particulièrement à l'attention de nos lecteurs, — ce caractère païen d'une importante série de saints mahométans, et rendu leur véritable place dans l'histoire religieuse de l'Asie à des noms tels que «le père de la nouvelle lune,» «l'olivier,» «le caroubier,» «celui qui fait pleuvoir,» «le guérisseur,» «le blanc de neige,» «le beau,» «le brillant,» et tous noms de saints qui se rencontrent fréquemment en Palestine[2]. Ce sont les rejetons de conceptions païennes qui, après avoir perdu leurs parents, ont été adoptés par l'Islamisme. Le scheikh est dans tous ces cas le patron et le dispensateur souverain de cette série de dons de la nature qui sont attribués par le panthéon païen à une divinité déterminée. Dans un mémoire très instructif sur la population arabe en Palestine, dans lequel M. Ganneau donne un aperçu ethnographique sur cette nation qui offre les stratifications historiques les plus variées, le savant auteur accorde une importance particulière à l'introduction de welis féminins en Palestine, qui correspondraient aux divinités féminines des Cananéens. Dans certains cas, dit M. Ganneau, nous nous trouvons également en face d'un dualisme, en ce sens que la tradition du saint ou du prophète se trouve jointe à celle d'une sainte femme, laquelle, dans de pareils cas, est la fille ou la sœur du saint. La parenté ainsi affirmée était à l'origine un rapport matrimonial, qui a été changé par les musulmans en un rapport consanguin, afin de pouvoir trouver place dans leur panagion[3].

2° Ce ne sont pas d'ailleurs seulement des traditions

(1) Notes of a tour in the Lebanon, Quart. Stat. 1874, p. 107.
(2) The Moslem Mukams Quart. Stat. 1877, p. 101.
(3) The Arabs in Palaestina. Quart. Stat. 1875, p. 209.

païennes que nous rencontrons sous la transformation musulmane dont il vient d'être parlé, c'en sont également de bibliques et de spécifiquement chrétiennes. A l'égard de ces traditions également, l'Islamisme s'est montré capable de s'assimiler les éléments religieux étrangers qui ne répugnaient pas à entrer dans ses cadres. Les actions héroïques du héros biblique Samson ont été par exemple attribuées à 'Alî, dont on voit que la légende mahométane a fait non seulement un saint, mais un héros, et les monuments topographiques des hauts faits du danite ont été mis en relation avec 'Alî ou 'Alî Merwân. On a soupçonné à bon droit que le scheikh *Samât*, dont la coupole funéraire se trouve à la place de la biblique Bêth Shemesh, théâtre des prouesses du héros biblique, n'était qu'une corruption phonétique du nom de ce personnage. Le peuple mahométan a également transporté sur 'Alî le rôle de Josué, et ce même saint khalife est, à son tour, en beaucoup d'endroits l'héritier d'Élie. La grande mosquée d'Émèse s'appelle mosquée de *Nûri*, et ce Nûri n'est pas autre chose à l'origine que la vierge Marie, qui a pour surnom « Umm al-Nûr, mère de lumière ; » ce temple lui était autrefois consacré, quand il était une église chrétienne [2]. Parmi les figures spécifiquement chrétiennes, c'est particulièrement saint Georges, dont la légende plonge à son tour dans la mythologie païenne, qui a fourni les traits du mahométan Chi*d*r. Ce fait avait déjà été signalé depuis quelque temps, quand M. Ganneau, dans un remarquable mémoire, lui a donné une portée et une extension considérables ; ce mémoire jette un jour très éclatant sur quelques-unes des questions les plus importantes de l'histoire religieuse des Sémites, bien que les secours étymologiques, que l'auteur invoque à l'appui de ses thèses, d'ailleurs fort bien établies sans cela, soient passablement contestables au point de vue d'une exacte philologie. Il y a en particulier beaucoup de fantaisie à identifier Reshef avec

(1) Conder, Tent Works in Palestina, vol. I, p. 275. II. p. 218-229.
(2) C. F. Thyrwhitt Drake. Quart. stat. 1872. p. 8.

Persée, et à vouloir dans le même instant invoquer l'aide du mot sémitique *faras* (sans transposition cette fois), ou à rapprocher Chidr de *Chês* (trait) afin d'en tirer une analogie avec le double coursier phénicien d'Apollon hecatébolos, ou à expliquer Daggâl par une corruption du dieu phénicien Dâgôn, et dans d'autres hardiesses étymologiques qui se rencontrent dans ce savant travail, sans cependant ébranler ou compromettre les importants résultats y obtenus sur le domaine de l'histoire religieuse. Je mentionne aussi cette circonstance afin de remarquer que la possibilité de pareilles hardiesses étymologiques aurait dû rendre M. Ganneau plus indulgent pour une explication mythologique, à laquelle m'a conduit l'étude des noms fabuleux des filles de Lôt, explication que je sacrifie d'ailleurs volontiers aux vues préférables proposées par M. J. Derenbourg sur les mêmes noms, sans renoncer par le sacrifice de ce même détail à la vue mythologique d'ensemble que j'ai défendue dans mon « Mythos bei den Hebraeern. » Je ne saisis pas d'ailleurs pourquoi M. Ganneau qualifie d' « hypothèse astronomique » (*Revue archéologique*, 1877, p. 197) cette conception purement psychologique puisque dans mon ouvrage mythologique je ne parle nulle part d'astronomie, à laquelle du reste je ne m'entends guère. Cette remarque personnelle m'a semblé pouvoir trouver sa place à l'occasion d'étymologies proposées dans le mémoire consacré par M. Ganneau à Chi*dr* ; cela dit, je reviens aux résultats si importants pour l'histoire religieuse qui sont mis au jour dans ce travail capital.

M. Ganneau y établit avec une précision d'analyse qu'on n'avait point encore appliquée dans la même mesure aux recherches portant sur le champ de l'histoire religieuse sémitique, comment la légende mahométane relative à Chi*dr*, la figure préférée de leur trésor de saints, s'est prêtée à l'adoption successive des traditions étrangères les plus différentes, lesquelles, par le moyen d'un travail harmonistique, ont été remaniées de façon à former une seule et même image musulmane, la figure de Chi*dr*. Les légendes relatives

à Chi*dr* montrent au mieux le procédé de transformation dont le résultat a fourni une bonne partie de la légende des saints dans le mahométisme [1].

3° Le panagion mahométan a également ses « saints inconnus » correspondant à ceux que Mabillon et Jablonski ont fait figurer dans la liste des saints chrétiens (*De sanctis quibusdam ignotis*). Toutefois chez les musulmans, ces saints

(1) Profitons toutefois de cette figure du *panagion* musulman, pour l'appréciation de laquelle il faudra toujours revenir aux recherches de M. Ganneau, pour placer ici quelques remarques relatives à ce même travail, bien qu'elles n'aient pas trait immédiatement au culte des saints.

Daggâl n'est pas identique à la bête de la terre (p. 201). Cette dernière figure est un personnage propre à l'eschatologie musulmane, d'après le passage du Koran (surate XXVII, vers. 84). Quelques théologiens shiites, particulièrement Ga'bar al-Ga'fi, identifient ce « dâbbat al ard » à 'Ali ressuscité (al-Damiri, vol. I, p. 403). On tient généralement cette « bête de la terre » pour un seul et même animal que la « bête qui flaire » de l'eschatologie mahométane. Sur les deux les sources musulmanes donnent des renseignements fort abondants. On peut trouver les données les plus importantes chez Al-Damiri aux différents articles en question. — M. Ganneau dit (p. 391) : « Les musulmans croient que Chidr-Élias ne constituent qu'un personnage, mais que le second est invoqué sur la terre, tandis que le premier est invoqué en mer. » La légende musulmane ne parle pas d' « invocation » à cet endroit ; elle dit seulement que l'un est « Mukallaf fi-l-barr, » c'est-à-dire occupé sur le continent, tandis que l'autre « Mukallaf fi-l-bahr » est occupé sur la mer, en d'autres termes que le terrain de leur activité a été marqué par Dieu sur ces deux parties du monde. La légende mahométane ne connaît pas davantage l'identité de ces deux personnages ; ce sont plutôt à ses yeux deux personnages différents qui se rencontrent annuellement lors du pèlerinage annuel à la Mecque. Là où il est question de leur généalogie, celle de chacun d'entre eux est parfaitement délimitée et ces deux généalogies ne rentrent point l'une dans l'autre. Iljâs est le fils de Iâsin, fils d'Eléazar, fils de Hârûn, etc., ou, d'après d'autres, Iljâs est fils de Pinhâs, fils d'Eléazar. Mas'udi mentionne l'identité d'Iljâs avec Idris (Henoch). Chi*dr* au contraire est cousin et vizir d'Alexandre le Grand ou *Dû-l-Karnein*, d'après d'autres le fils d'un Babylonien croyant qui s'expatria avec Abraham, d'après d'autres un propre fils d'Adam. (Voyez le détail des vues et discussions théologiques relatives à Iljâs et à Chi*dr* dans le livre d'Abul-Fat*h* al-'Aufi, intitulé Iblîgâ al *Kurbâ* (manuscrit de la réf. numéro 185, p. 116, r. 149 v.). Mais il n'est pas question d'une identité de Chidr et d'Iljâs. Je trouve qu'il peut n'être pas inutile comme appendice à ce qui se rapporte aux légendes sur Chi*dr*, de rappeler que Chi*dr* est également un titre d'honneur dans la hiérarchie des sâlis les plus élevés. Cela résulte d'un passage de l'ouvrage biographique de Abû Hagar al-'Askalâni : « Quand le Chi*dr* meurt, le Gauth prononce la prière des morts sur lui dans la cellule d'Isma'il sous la gouttière dans la ka'ba. A cette occasion tombe sur lui une feuille, sur laquelle son nom est écrit. Il devient ainsi Chi*dr* ; le Kutb de la Mecque parvient en même temps à la dignité de Gauth. On dit que le chi*dr* de notre temps est Hasan ben Jûsuf al-Zubeydi, de la tribu Zubeyd de l'Yemen ; on trouve des renseignements plus précis sur lui dans 'Abd al-Gaffâr b. Nû*h* al-Kûsi dans son ouvrage : Al-Wa*h*îd fi sulûk ahl al-Tauhid. » (Al-Durar al Kâminâ, Mss. de la bibl. impér. de Vienne, Cod. Mixt. n° 245, vol. II, fol. 171).

ne doivent pas leur naissance à des fragments d'inscription mal compris, comme c'est le cas par exemple du saint espagnol Viarius, dont l'invocation guérit un grand nombre de maladies et qui est redevable de la vie à un fragment mal compris d'une inscription latine[1]. D'une façon générale nous pouvons dire, que le procédé ainsi mentionné pour la formation de traditions de saints, n'est possible que là où l'Église elle-même cherche, trouve et crée les saints. Or nous avons déjà fait ressortir cette circonstance que la reconnaissance des saints mahométans n'est pas l'affaire des chefs ecclésiastiques, mais le fait propre de l'esprit populaire qui donne dans ces créations carrière à son activité, d'une façon toute spontanée et à l'abri des influences des facteurs qui lui sont étrangers. Toutefois quelques « saints inconnus » doivent leur existence à des noms de localité, d'où on les a tirés. Le saint, dont on montre le tombeau en certains endroits, n'est souvent ni le produit de la piété, ni le résultat d'un procès de transformation, mais tout simplement le résultat du rapprochement d'un tombeau de saint anonyme avec un nom qui ressemble au nom de la localité. C'est là l'origine que Conder assigne aux tombeaux du prophète Nûn à Iânûn[2], de Tobie à Tûbâs, de Hûshân à Hûshé, de Burk à Burkâ, de Sheikh Arehâb sur l'emplacement de l'ancienne Rehôb, etc. Le tombeau de Salmân al-Fâresî, un des compagnons de Mohammed se trouve placé par la même raison sur le mont Salmôn. Ces exemples déjà montrent que dans cette action de l'esprit populaire l'étymologie populaire a aussi sa part d'influence. c'est ce qui ressort plus clairement encore d'un fait tel que le suivant : de Beit Gubrîn (Eleuthéropolis) au nord-est d'Hébron, « le séjour des géants, des héros, » qui dans son appellation actuelle se nomme Beit Gibrîn, on a fait le lieu du tombeau d'un Nebî Gibrîn, « prophète Gabriel », à l'aide d'une variante

(1) Jablonski, Opuscula ed. T. Water, vol. III p. 407 suiv. [Praefecta] s. Viar [um.]
(2) Quart. stat. 1877. p. 101.

du nom propre Gibrîl que fournit la langue arabe [1]. L'invention de ce tombeau de prophète a d'autre part traversé l'intermédiaire de la légende chrétienne au temps des croisades; car les croisés y bâtirent une église en l'honneur de saint Gabriel, et le lieu vénéré actuellement par les musulmans se trouve dans une aile de l'ancienne église de Gabriel [2].

Ces considérations nous amènent à traiter une question à laquelle seront consacrés les développements qui vont suivre, à savoir : comment beaucoup des emplacements sacrés des musulmans sont les produits d'une invention arbitraire.

V

Dans l'Islâm lui aussi, les champignons vénéneux de l'égoïsme et de la tromperie sont venus s'enter sur ce puissant facteur de la vie et du sentiment religieux, le culte des saints et des lieux consacrés. Tous les tombeaux de saints du mahométisme ne sont pas le fruit de ce procès qui appartient à la fois à la psychologie et à l'histoire de la religion, où nous avons montré plus haut le point de départ du culte des saints dans l'Islâm. Ce n'est pas toujours l'effort conscient pour réunir par un pont les deux domaines de l'infini, de la perfection et de la puissance divines d'une part, du fini, de l'imperfection et de la faiblesse humaines de l'autre, ou la tendance inconsciente à faire revivre les traditions du passé sous une forme modifiée et de transformer ainsi les autels des dieux en tombeaux d'hommes de Dieu, qui a donné naissance aux tombeaux des saints et à des lieux de culte analogues. Les instincts les plus bas de la nature humaine conspirèrent avec ces facteurs à la fois si nobles et si naturels du développement religieux pour multiplier les lieux saints.

Si l'on vit dans la société musulmane, on peut y recueillir de la bouche de ces sceptiques légers que la société musul-

(1) Jâkût, vol. I, p. 776.
(2) Tent Works in Palestina (vol. II, p. 140).

mane possède presque en aussi grand nombre que la société européenne, bon nombre d'anecdotes divertissantes sur la fondation de tel ou tel sanctuaire fameux. Sans doute la plus faible partie seulement de ces récits satiriques repose sur un grain de vérité; la tendance polémique qui prend pour objectif la folie populaire, rend aussi les libres-penseurs injustes et partiaux; ils voient partout la fraude, même là d'où l'apparence d'une fraude volontaire est exclue. Que n'ai-je pas entendu raconter au Caire et à Damas de l'origine des plus illustres tombeaux de saints, etc.! Le libre penseur mulsuman n'est pas plus endurant que son confrère européen; et il est aidé en cela par le fait que le culte des saints dans l'Islamisme, tout à l'opposé du catholicisme, ne possède aucune valeur canonique. C'est une affaire absolument accessoire, et le croyant le plus orthodoxe peut s'en passer. Pour montrer jusqu'à quel point la frivolité musulmane va dans ses soupçons sur l'authenticité des tombeaux des saints, citons une anecdote moqueuse qui court la Syrie et dont la pointe consiste en ce que deux tombeaux des saints, qui jouissent d'une grande réputation, signalés par des pèlerinages où l'on se rend de contrées éloignées et qui, d'après la foi populaire, produisent des miracles, ne sont pas autre chose que le lieu où reposent deux ânes morts de fatigue, que leurs propriétaires enterrèrent et au-dessus desquels ils bâtirent une *Kubbe*, où le peuple naïf s'empresse de courir comme à un tombeau miraculeux des saints[1]. Cette anecdote, due à la plume d'un ecclésiastique chrétien, a sans doute pris naissance dans des cercles chrétiens et la circonstance que l'auteur qui la rapporte appartient également à une confession hostile au culte des saints musulmans et du culte des saints chrétiens, — c'est un missionnaire protestant, — explique assez le plaisir avec lequel il raconte cette sotte histoire, sans donner aucunement attention aux éléments réguliers de l'établissement du culte des saints dans l'Islamisme.

(1) Rev. Jessup. The Women among the Arabs, p. 269.

Mais ce ne sont pas seulement des libres-penseurs musulmans ou des missionnaires américains en quête de conversions que nous rencontrons parmi ceux qui ont dévoilé un grand nombre de supercheries dans l'établissement des saints tombeaux. Un écrivain mahométan, de la gravité et de l'orthodoxe d'un Makrizi est troublé dans sa sérénité par l'extraordinaire crédulité des musulmans Égyptiens à l'endroit de leurs lieux saints. L'Égypte, à cet égard, a derrière soi une riche tradition religieuse; nulle part plus qu'en Égypte et dans les provinces de l'Afrique septentrionale qui l'avoisinent, le besoin ne s'est fait sentir sur les terres de l'Islâm de posséder un grand, un très grand nombre de sanctuaires et de lieux de pèlerinage. Et à ce point de vue aussi, cette région est devenue une des plus riches de l'Islamisme. La Karâfâ seule, au Caire, recèle une des chrestomathies les plus riches des légendes de saints musulmans. Que l'invention et la vérité se soient à cet égard livrées à la concurrence la plus effrénée, c'est ce que l'on peut supposer d'emblée, et c'est aussi ce que confirme l'examen attentif des traditions de saints, rattachées à ces lieux. Al-Makrîzî, une véritable tête d'historien, comme le mahométisme en offre fort peu, mentionne avec une étrange patience et beaucoup de résignation toutes les traditions sur les tombeaux des saints, dont son ouvrage topographique et historique, remarquable même au point de vue de la science européenne, lui fournit l'occasion. Toutefois, en un endroit, il se sent forcé de flageller énergiquement la crédulité de ses compatriotes. Au cours de sa description d'une ruelle située vis-à-vis la route d'Assuân, il s'exprime dans les termes suivants : « Cette ruelle porte aussi « le nom de Zo*kâk*-al-Mazâr », c'est-à-dire de rue du tombeau, et cela parce que le commun du peuple et les gens sans culture s'imaginent qu'un tombeau qui se trouve dans cette rue, est le tombeau de Ja*h*ja ben 'Akb, le prétendu précepteur de *H*usejn. Cette assertion n'est toutefois qu'un pur men-

(1) *Chitat* ed. Boulâq, vol. II, p. 45.

songe et une grossière fiction, exactement comme cette autre affirmation, que le tombeau qui se trouve dans la rue de Burguwân recouvre les restes terrestres de l'Imâm Gâ 'far al-*Sâdik*, et qu'un second tombeau est celui de Abû Turâb al-Nachshabi. C'est encore une assertion mensongère que celle qui prétend que le tombeau situé à main gauche quand on sort de la Bâb-al-hadîd soit le tombeau du compagnon (sahâbi) Zari' al Nava, de même que d'autres emplacements mensongers que l'inspiration de leurs satans les a induits à choisir comme autels des idoles, afin de les honorer [1]. » Le passage de Al-Makrizi où son ouvrage l'amène à parler spécialement du faux tombeau de Abû Turâb mentionné tout à l'heure, est encore plus intéressant à ce point de vue. En effet Abû Turâb, dont on prétend montrer en cet endroit la tombe, est, au su de tous, mort ailleurs qu'au Caire. Cette ville n'a guère été fondée qu'un siècle après sa mort; il est mort dans le désert déchiré par les bêtes féroces. D'où donc provient ce tombeau de saint et le rapport que la tradition établit entre lui et Abû Turâb? Al-Makrizi nous fournit ici une explication très importante, qui est de la plus haute signification pour l'histoire de la formation de traditions analogues. Nous allons lui laisser la parole. « En cet endroit, dit l'historien arabe [2], il y avait autrefois des collines de sable. Quelqu'un voulut y bâtir une maison. Comme il creusait les fondations, il rencontra les ruines d'une mosquée. Les gens nommèrent alors les ruines de cette mosquée (d'après une façon de parler commune en arabe) « père du sable », (Abû Turâb). Avec le temps cette appellation fut considérée comme un nom propre : ainsi prirent naissance le sheikh Abû Turâb et son tombeau. Peu de temps après, le sable recouvrit de nouveau les ruines qui avaient été mises au jour, jusqu'à ce que l'on les déblayât de nouveau vers 790 de l'hégire. J'ai vu sur l'architrave de marbre de la porte de cette

(1) Allusion au Koran, surate XIX, vers. 84.
(2) Al-Makrizi, *ibid.*, d. 50.

mosquée une inscription en caractères coufiques, qui désignait ce lieu comme le tombeau du khalife fatimite Abû Turâb *H*ajdarâ. Cette inscription datait de l'an 400 de l'hégire. En l'an 813 il plut à quelques gens sans instruction de se rapprocher d'Allâh en démolissant et en reconstruisant cette mosquée. On ramassa de grosses sommes d'argent pour venir à bout de ce travail. On procéda alors à la démolition de cette belle et vieille mosquée, et on la recouvrit d'une masse de sable d'environ sept coudées de façon à établir son sol au niveau de la chaussée. Alors on érigea sur cet emplacement le même bâtiment qu'on y voit encore aujourd'hui. On me raconta qu'à cette occasion la table de marbre dont il a été question plus haut fut installée sur un mamelon funéraire établi à l'intérieur de la mosquée sous l'apparence d'inscription funéraire. J'en jure par Allâh! on a induit les hommes en grande tentation par ce tombeau-là et par cet autre qui se trouve dans la rue de Burguwân, dont on affirme mensongèrement que c'est le tombeau de Gâ'far al-*S*âdi*k*. Car ces tombeaux sont semblables aux autels de pierre que les Arabes païens adoraient. Maintenant le commun peuple ignorant va à ces tombeaux. Les femmes y vont aussi quand elles se trouvent dans la détresse, c'est-à-dire dans un moment où on ne devrait chercher du secours qu'auprès d'Allâh. On demande ainsi à ces tombeaux tout ce que l'homme devrait demander à Allâh seulement. Ils en attendent le pardon de leurs péchés, leur pain quotidien; les femmes stériles et les enfants y vont chercher la bénédiction. On y offre des voeux, de l'huile et d'autres offrandes encore, dans la croyance qu'on sera débarrassé par là des difficultés de sa situation et qu'on s'assure un sort heureux. »

On peut voir déjà dans les expressions dont se sert l'écrivain musulman les prodromes d'une vue religieuse qui plus tard devait se manifester avec une très grande force au sein de l'Islâm et dont les effets, au siècle dernier, se sont fait sentir avec une singulière violence dans leurs conséquences les plus absolues sur l'ensemble du vaste terrain du

culte non rendu à Dieu. Toutefois l'opposition de Makrizi au culte des tombeaux n'est encore que partielle et conditionnelle. Il ne condamne ce culte qu'en tant que son objet n'est pas authentique. Il s'oppose simplement à la vénération d'un saint qui a dû sa naissance à une méprise linguistique, ou, d'une manière générale, au culte de tombeaux qui n'offrent point de garantie historique. La tradition relative aux tombeaux doit comparaître au tribunal de l'historien et s'y faire approuver avant d'être considérée comme religieusement autorisée. A ce point de vue Makrizi est encore fort éloigné des croyances du Wahhâbisme, tandis que d'autre part il applique aux ex-voto consacrés aux lieux saints des expressions qui indiquent qu'il blâme de pareilles offrandes même lorsqu'elles sont offertes en des lieux authentiques.

Cependant la pensée qui devait plus tard inspirer les wahhâbites a eu des précurseurs encore plus prononcés, lesquels sont à l'égard du wahhâbisme, en ce qui touche le culte des saints et des reliques, ce que la doctrine du père de l'Église Vigilance peut être aux efforts systématiques faits par les réformateurs pour extirper du christianisme le culte des saints. Pour en retrouver les traces les plus anciennes, il faut remonter jusqu'aux commencements même de l'Islâm; c'est là en effet que se rencontrent les premières manifestations de l'effort qui fut fait de ne rien introduire dans le cercle du divin et de l'adoration qui lui est vouée, qui soit en dehors d'Allâh, et de débarrasser l'Islâm et ses pratiques religieuses de tout ce qui pourrait porter atteinte — ou simplement sembler porter atteinte — à la pensée pure et sans mélange du monothéisme. En ce sens le fanatisme des wahhâbites contre la vénération de la pierre noire de la Ka'ba, a été devancé par les expressions dont use un des plus anciens et rudes combattants de l'Islâm. Y eut-il jamais un musulman plus fidèle et plus résolu que le second khalife 'Omar? Or c'est à lui que se rapporte le récit suivant : « 'Omar baisa la pierre noire et dit : Je le sais bien, tu n'es qu'une

pierre qui ne peut faire ni bien, ni mal[1], et si je n'avais pas vu que le prophète de Dieu, que Dieu le bénisse! t'a baisée, certainement je ne te baiserais pas. — Après avoir ainsi parlé il se mit à pleurer tout haut et de telle façon qu'on pouvait l'entendre parler de loin. Alors 'Alî se tourna vers lui et lui dit: Mais, en vérité, prince des croyants, cette pierre peut être utile et peut nuire. — Comment cela, demanda 'Omar. — Quand Allâh, très haut et très puissant, répliqua alors 'Alî, auquel l'Islamisme prête un grand nombre de paroles traditionnelles analogues, qui sentent le piétisme et le mysticisme, — quand Allâh conclut son alliance avec la race humaine, cette alliance fut rédigée par écrit; mais il la fit engloutir par cette pierre. Cette pierre est donc là pour rendre témoignage au croyant, qu'il a observé l'alliance, à l'incrédule qu'il a violé l'alliance[2].» Nous n'avons point à nous occuper, pour l'objet présent de nos recherches, de l'authenticité de ce récit traditionnel et de la véracité historique du fait qui y est raconté. Elle a peu d'arguments en sa faveur et, en présence du scepticisme qui convient à l'appréciation de la plupart des traditions mahométanes, il y aurait un optimisme bien risqué à vouloir défendre l'authenticité de cet épisode. D'ailleurs cela est indifférent du moment où il s'agit seulement de reconnaître que nous avons dans cette tradition un document de l'existence de deux directions différentes au sein de l'Islâm: l'une, qui a trouvé plus tard sa farouche expression dans le Wahhâbisme et qui veut extirper tous les éléments qui altèrent le culte pur et sans mélange rendu à Allâh, quand bien même les plus précieux souvenirs de l'Islâm y seraient attachés; l'autre qui par la voie d'une explication symbolique et rationaliste, cherche à justifier la présence de ces éléments au sein du système purement monothéiste de l'Islâm, et s'efforce de réconcilier avec la théorie l'Islâm tel qu'il apparaît comme religion populaire,

(1) Le Koran se sert régulièrement de cette expression dans sa polémique contre l'adoration des idoles.
(2) Dans Al Gazzâlî, Iḥjâ, vol. 1, p. 231.

avec toutes les concessions qu'il a faites au paganisme des Arabes et des peuples vaincus. C'est aussi cette seconde direction de la pensée qui a su trouver sa base théologique au culte des saints, et s'est donné la tâche de faire voir en lui une partie essentielle et intégrante du pur Islâm. Ce n'est point par un pur hasard que 'Alî nous est donné dans le récit en question comme le père de cette dernière tendance.

A ce groupe appartiennent également ces traditions mahométanes qui défendent aux musulmans, au nom de Mohammed, de se servir des tombes des défunts comme de lieux de prière. Que Dieu maudisse les juifs qui font des tombeaux de leurs prophètes des lieux de prière! C'est là une malédiction qu'un autre dicton traditionnel applique aux chrétiens[1]. De pareils propos attribués au prophète devaient mettre des barrières à l'extension rapide du culte des tombeaux. Mais leur effet était neutralisé par d'autres formules également conservées par la tradition, par exemple celle-ci: « Je vous ai précédemment interdit la visite aux tombeaux, mais maintenant j'ai changé d'avis. Allez-y donc en pèlerinage, car ils rendent le cœur tendre, ils font pleurer les yeux, ils font penser à l'au-delà. Visitez donc les tombeaux[2]. »

Toutefois, ce ne sont là que des récits propres à nous servir de documents pour le tranquille mouvement des esprits dans l'Islâm. Mais quelqu'un s'est-il jamais avisé, en précurseur du Wahhâbisme, de mettre réellement la main à l'œuvre pour débarrasser l'Islâm de ses éléments païens? L'histoire répond affirmativement. En l'an 410 de l'hégire, les pèlerins rassemblés à la Mecque furent témoins d'un spectacle singulier. Un hérétique — c'est ainsi que l'orthodoxe historien nomme ce puritain de la pensée monothéiste — après l'achèvement de la prière publique, se précipita du côté de la pierre sacrée, tenant un bâton d'une main et de l'autre, une épée. S'approchant d'elle sous prétexte de la baiser, il commença à

(1) Al-Buchârî, *Sahîh*, éd. Boulâq, vol. I, p. 66-67, cf. mon mémoire paru dans le Monatsschrift de Grætz, Breslau, 1871, p. 309.

(2) Des traditions analogues sont rassemblées dans le commentaire de Harîri de de Sacy, 2e éd., p. 121.

la briser en criant : «Jusqu'à quand voulez-vous adorer des pierres et des hommes, invoquer Mohammed et 'Alî? Que personne n'essaye de me retenir, sinon je détruis cette maison tout entière.» Il se fit là dessus un grand tumulte dans la multitude assemblée; le pauvre puritain fut saisi et mis à mort avec tous ceux qui osèrent embrasser son parti[1], mis à mort pour cette simple raison d'avoir tiré les conséquences de cette pure doctrine qu'avait enseignée, au lieu même où il succombait victime de l'aveugle fureur du peuple, un citoyen de la même ville et au milieu des mêmes dangers, du pur monothéisme, qui se borne à Allâh, qui trouve en lui seul sa satisfaction, la religion des vrais croyants de tous les temps. Aux yeux de ce pur monothéisme, la vénération donnée même à la personne de Mohammed devait sembler une déviation, incompatible avec la vraie religion, dont notre héros anonyme a été le martyr en l'an 414. À une époque à peu près contemporaine de celle où périt le martyr anonyme, un mystique mahométan du nom de Samnûn, surnommé Al-Muhibb, exprima la même pensée dans des circonstances bien moins bruyantes, dont il a été fait mention plus haut. Personne ne lui en fit un reproche : au contraire on le nomma «l'amateur de Dieu.» Il n'avait ni bâton, ni épée à la main.

Il serait d'un grand intérêt, et d'une importance de premier ordre en ce qui concerne la religion musulmane, de relever toutes les manifestations soit théoriques soit pratiques de la réaction monothéiste au sein de l'Islâm contre tous les éléments païens retenus par l'Islamisme ou qui y avaient pénétré du dehors, antérieurement au Wahhâbisme, de les rassembler et d'en faire l'objet d'une exposition historique d'ensemble. A côté des expressions anciennes de cette tendance que nous avons relevées, nous pouvons citer comme la plus récente une scène dont la mosquée de Muajjad, au Caire fut le témoin juste soixante ans avant l'explosion du mouvement des Wahhâbites, en l'année 1711. On interprétait précisé-

(1) Al-Fâsî, *Histoire de la Mecque*, éd. Wüstenfeld, p. 250.

ment un soir de Ramadân le catéchisme de Birgewi, lorsqu'un jeune homme exalté escalada la chaire et dans un discours passionné flagella le culte des saints et des tombeaux si développé autour de lui et flétrit cette dégénération du monothéisme musulman du terme d'idolâtrie. « Qui donc, s'écria-t-il, a vu la table cachée de la destinée? Le prophète lui-même ne l'a pas vue. Tout ce commerce de tombeaux de saints doit être détruit; celui qui baise les cercueils est un incrédule. Les monastères de Mevlevi, de Bektaschi, doivent être démolis, les derviches doivent étudier au lieu de danser[1]. » Le fougueux jeune homme qui interprétait d'une façon railleuse le fetwa qu'on avait lancé contre lui et qui répéta pendant plusieurs soirs ses harangues enflammées, disparut soudain du Caire sans qu'on sût comment. Les 'Ulémas ne cessèrent pas d'orner les tombeaux de leurs saints et d'encourager le peuple à croire à leurs bouffonneries. Il n'est rien d'étonnant à ce que nous rencontrions ces vives attaques précisément au Caire, car il n'est pas de ville musulmane où au culte des tombeaux se joignent de pareilles orgies. Nous avons pu en voir quelque chose par les remarques citées plus haut de l'historien de cette ville.

VI

La foi même en la vertu miraculeuse des saints n'est pas restée sans rencontrer une opposition, qui ne provenait point d'ailleurs de l'orthodoxe Islâm, mais de l'école rationaliste des Mu'tazilites[2]. Les maîtres et les autorités de l'Islâm orthodoxe en effet, tels que les dogmatistes Al-Ash'ari et Mâtaridî, tenaient la foi aux « kerâmât » des saints comme parfaitement conciliable avec les doctrines fondamentales de l'Islâm, et peut-être en quelque mesure comme la conséquence naturelle de ces doctrines. Dans beaucoup d'écrits traitant de

(1) Hammer-Purgstall, Geschichte des Osmanischen Reichs (en IV vol.) Pest, 1836. vol. IV, p. 120.
(2) Je renvoie ici à l'excellente exposition de M. de Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, p. 169, suiv.

la biographie des saints, ce débat est mentionné et l'on invoque l'unanimité des Imams à l'égard des « kerâmât » comme constituant la plus haute preuve du bien fondé de cette croyance. Dans l'introduction de l'ouvrage biographique de Al-Bikâ'î, nous lisons par exemple ce qui suit : « Je ne saurais assez m'étonner de ceux qui nient les miracles du Prophète et les kerâmât des saints, tandis que les uns et les autres trouvent leur preuve dans des versets du Koran, dans des propos authentiques conservés par la tradition, dans des déclarations et des récits connus de tous et qui sont si nombreux qu'on ne saurait les compter. » Ibn-al-Subkî dit : « Nous ne connaissons aucun théologien qui, pour s'être montré indulgent à l'égard des sûfis, n'ait pas reçu d'Allâh une terrible punition. » Le savant Mohammed-al-Shérif de l'école mâlikite s'exprime ainsi : « Les kerâmât des saints sont vrais, aussi bien ceux dont on raconte qu'ils ont été opérés de leur vivant que ceux qui sont postérieurs à leur mort. » Parmi les adhérents des quatre écoles orthodoxes aucune voix de quelque importance ne s'éleva contre cette croyance. Al-Suhrawardi dit même que la foi aux miracles des saints accomplis après leur mort doit être plus nécessairement encore déduite des principes de la religion que la foi aux miracles accomplis par les saints pendant leur vie ; car ce n'est qu'après leur mort que leur âme est absolument débarrassée de la tentation et de l'épreuve. Abd-al-Ra'-ûf-al-Munâwî commence son ouvrage biographique par la déclaration suivante : « Quant à ce qui est de la négation des kerâmât de la part des Mu'tazilites et, parmi les orthodoxes, de la part de Abû-Ishâk al Isfara'înî et de Al-Halîmî, voici les arguments qu'ils invoquent en faveur de leur thèse : *a*) En suite de la théorie qui admet les kerâmât, il est impossible de distinguer les prophètes des non-prophètes, puisque les miracles, par cette extension, cessent de devenir des arguments précis en faveur de la prophétie ; *b*) les

(1) Tabakât-al-abrâr. Vol. I, p. 3-5.

kerâmât mènent à la sorcellerie, car la foi dont ils sont l'objet ne tend à rien moins qu'à admettre la possibilité de changer une pierre en or pur, de l'eau en sang épais, etc.; *c*) si l'on admet cette croyance, la preuve judiciaire elle-même risque de devenir illusoire puisque l'on devra croire le welî sur sa seule affirmation que telle chose est bien sa propriété, affirmation qu'il dépendrait de lui de confirmer par un miracle en présence duquel le juge n'oserait réclamer aucune autre preuve juridique. Aujourd'hui, au contraire, c'est un axiôme en justice que le demandeur doit établir son affirmation sur une preuve, tandis que le défendeur a recours au serment pour appuyer sa déclaration négative; *d*) la multiplicité des miracles de saints, qui ne peuvent manquer de croître encore à mesure que le cours des temps produira de nouveaux saints, aboutira à un renversement des lois de la nature; ce qui était d'abord miracle cessera de le devenir en vertu de sa fréquence et ne sera plus considéré que comme une loi naturelle; *e*) quels sont les signes distinctifs entre les miracles des prophètes et les miracles des saints? — En l'absence d'un pareil critérium, l'idée de la prophétie est atteinte dans sa solidité; *f*) les kerâmât sont une dégradation de la dignité prophétique, car ils montrent que d'autres que les prophètes peuvent accomplir des miracles; *g*) d'autre part, entre les miracles des saints et la sorcellerie, on ne peut établir aucun signe distinctif positif. » Ces sept objections sont réfutées par voie dialectique, et l'auteur termine par quelques déclarations analogues à celles que nous avons rencontrées plus haut. Il proteste en particulier contre l'assertion qu'Al-Isfarâ'inî ait été adversaire des miracles des saints et accuse de faux ceux qui lui ont prêté de pareils propos [1].

En fait il y a une véritable unanimité dans la dogmatique orthodoxe de l'Islâm en faveur du caractère de thaumaturges reconnu aux saints. Un des plus illustres dogmatistes Al-Igî réfute avec force les arguments invoqués tant contre

(1) Al-Munâwî, p. 2-3.

la possibilité de pareilles manifestations que contre l'absurdité et les inconvénients de la foi à de pareils miracles[1], et nous trouvons la même faveur attachée à la foi aux miracles des saints dans les ouvrages du célèbre théologien Fachr al-Dîn al-Râzî[2]. Nous retrouvons le pieux et pénétrant Al-Gazzâli, un des interprètes les plus fidèles de la pensée mahométane, au premier rang des défenseurs de la foi aux saints[3], et il n'est guère de catéchisme de la religion musulmane qui ne consacre un court paragraphe aux saints et à leurs miracles immédiatement après la doctrine de la prophétie. Nous mentionnerons seulement à cet égard les deux catéchismes les plus répandus dans les pays musulmans. Abûl-Barakât-al-Nasafi, qui vivait en l'an 710 de l'hégire, enseigne ainsi : « Le kerâmâ des saints doit être admis en opposition avec la doctrine des Mu'tazilites. Il se fonde sur les récits et les traditions les plus répandues... Deux cas sont possibles : le welî a conscience de son rang, ou bien sa dignité de welî ne lui est pas connue. Il n'en est pas de même du prophète (qui a toujours conscience de sa dignité)[4]... » Le docteur de la religion mahométane le plus populaire de nos jours, Birgewî (981 de l'hégire) dit dans son court catéchisme : « Tu dois confesser que les kerâmât des saints sont vrais, bien que leur dignité n'atteigne pas à celle des prophètes[5]. »

Même le philosophe de l'histoire le plus sobre qu'ait produit la littérature arabe, Ibn Khaldûn dit un mot favorable sur les miracles des saints. Dans quelques passages de son introduction à la science historique, il écrit plusieurs phrases chaleureuses en faveur de cette foi; il traite les récits des prétendus miracles des adeptes du sûfisme, de leurs prophéties, de leur découverte des choses cachées, de leur familiarité avec les choses de la nature, « de chose certaine, indéniable, » et

(1) Al-Mawâkif, p. 243.
(2) Al-Râzî, Tafsîr Kabîr ed. Boulâq, vol. II, p. 659.
(3) Al-Gazzâli considère comme un devoir religieux le pèlerinage au tombeau des prophètes et des saints. Ihjâ, vol. I, p. 237.
(4) Pillar of the Creed of the Sunnites ed. W. Cureton (London, 1843), p. 18 du texte arabe.
(5) Risâlet Birgewî. § 22.

il tient les objections faites par Isfarâ'înî à cette foi pour réfutées. Il déclare que les miracles des saints n'ont pas été effectués par leur effort pour faire de pareilles choses, mais que cette force repose sur un don divin dont les saints doivent faire usage contre leur propre volonté, et il proteste contre la confusion faite entre ces miracles et les enchantements vulgaires[1].

Les essais de mettre des bornes aux débordements du culte non rendu à la divinité dont nous avons parlé jusqu'ici, n'étaient donc que de faibles essais individuels, qui se mouvaient principalement sur le terrain de la théorie et intéressaient plutôt la réflexion savante qu'ils ne s'adressaient à l'instinct populaire. Ce n'est qu'aux temps récents de l'Islâm que prit naissance un mouvement, dans lequel l'effort pour restituer la pure doctrine monothéiste éclata dans une tentative guerrière. Nous faisons par ces mots allusion au mouvement qui se produisit dans la haute Arabie au nom de 'Abd-al-Wahhâb. Le wahhâbisme, tout pénétré de la sévère pensée monothéiste, élève une vigoureuse protestation contre la familiarité établie entre l'essence divine et l'être humain, contre la participation de prophètes et de saints défunts à l'adoration dont l'Être unique, le seul vivant, le seul durable, doit être l'objet; c'est sur cette base théorique et théologique qu'il s'appuie, en apportant l'argument décisif du glaive. On a apprécié le phénomène religieux du wahhâbisme de deux manières différentes, fort différentes pour le jugement de l'histoire. D'après l'une de ces opinions, l'apparition du wahhâbisme doit s'expliquer au seul point de vue de l'histoire religieuse de l'Islâm. Elle n'est que la suite, elle ne fait que reprendre l'héritage de ces traditions musulmanes qui engageaient les croyants à maintenir absolument la Sunnâ, c'est-à-dire l'ensemble des usages et des propositions religieuses pratiqués et admis au temps du prophète par lui et ses compagnons, et opposaient à cette Sunnâ, la *bid'â* ou *innovation*.

(1) Ibn Khaldûn, Prolégomènes. Notices et Extraits. Vol. XVIII, p. 78, 134, 164.

Le nombre de ces propos conservés par la tradition est légion et je résiste ici à la tentation de définir plus amplement la signification de la *bid'â* dans la théologie musulmane, en me réservant de faire de ce point l'objet d'un travail particulier[1]. D'après cette idée, ce qui est permis et défendu tant au point de vue du dogme que du rituel doit être jugé d'après qu'on le range dans la Sunnâ ou dans la Bid'â. Les écoles orthodoxes de l'Islâm, celles qu'on nomme Ma*d*âhib al-fi*k*h, ne sont proprement pas autre chose qu'une série de degrés tantôt plus rigoureux, tantôt plus indulgents à l'égard de la bid'â. Le Ma*d*hab des *H*anbalites d'une part, celui des *H*anafites de l'autre, représentent les deux degrés extrêmes de cette échelle, l'un comme rigorisme suprême, l'autre comme libéralisme prononcé à l'égard du dogme, de l'explication de l'Écriture, des rapports de la vie et du commerce journaliers. Mais le wahhâbisme va beaucoup plus loin que l'école de Ibn Hanbal et de Mâlik ibn Anas dans ce qu'il faut entendre par bid'â. A ses yeux, culte des saints, invocation des saints, sont bid'â, c'est-à-dire une chose que Mohammed n'a ni faite ni enseignée, non plus que l'usage du tabac. L'un et l'autre sont donc également condamnables, au même degré et par les mêmes raisons. C'est ainsi qu'il faut entendre l'assertion que le wahhâbisme prêche la restauration de la pure doctrine de Mohammed et rejette tous les éléments blâmables qui s'y sont attachés dans la suite des temps. — C'est là le point de vue de l'histoire religieuse.

D'après d'autres, il faut apprécier le wahhâbisme au point de vue ethnographique. Le fanatisme de la tradition ne serait pas autre chose dans ce cas que la forme qu'a prise accidentellement un instinct ethnographique qui appartient à la psychologie naturelle des enfants des hauts plateaux de l'Arabie. Ceux-là ne seraient aujourd'hui pas autre chose que n'étaient les adversaires de la vraie foi du temps de Mohammed. Seule-

(1) Les principaux passages sont le Sa*h*i*h* de Muslim; éd. Boulâq. Vol. IV, p. 169-170, et l'exposition d'ensemble dans l'Ihjâ de al-Gazzâlî. Vol. I, p. 78-80.

ment ils admettent aujourd'hui le minimum de l'Islâm, la doctrine du Koran et de la Sunnâ toute nue. Des bouches des wahhâbites, ce qu'on entend sortir, ce n'est donc point une protestation du traditionalisme mahométan contre les innovations et les additions non traditionnelles; ce qui s'y manifeste, c'est la conception générale de gâhilijjâ, de l'arabisme païen qui rejette les formes de l'Islamisme. Aux yeux de M. de Kremer, le wahhâbisme est « une manifestation de l'*esprit populaire des Arabes* contre ce système religieux qui s'est écarté des sentiments intimes du peuple par l'introduction d'éléments étrangers[1]. »

Il me semble incontestable, pour ma part, que ces deux points de vue, le point de vue de l'histoire religieuse et le point de vue ethnographique, ont eu leur part également dans le développement du wahhâbisme et dans la position adoptée par celui-ci à l'égard du culte des saints : le traditionalisme non moins que l'ancien génie national des Arabes. J'irais même jusqu'à dire que le traditionalisme conservateur de l'Islâm, que la doctrine du rejet de la bid'â, n'est en dernière analyse qu'un produit du conservatisme arabe, pour ne pas dire sémitique. La tendance à maintenir toutes les institutions du passé, à n'adopter aucune nouveauté, est un élément essentiel de la vie intellectuelle et sociale des Arabes. Cette tendance trouve son expression la plus précise, sa forme la plus rigoureuse dans la société des Bédouins. Il est remarquable que précisément cette société qui n'a pas de demeures fixes non plus que de propriété attachée au sol, qui rend impossible la formation d'une espèce de petite bourgeoisie, soit celle qui ait développé et réalisé, plus que n'importe quel groupe humain dans aucun temps, le conservatisme le plus résolu. L'orgueil et la gloire des Bédouins sont attachés en effet au passé de leur tribu, ses perles s'enfilent dans la longue chaîne de sa généalogie. Rompre avec les souvenirs du passé, c'est faire affront à sa noblesse, c'est la

(1) Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, p. 184.

compromettre. Le Bédouin se distingue aussi à son avantage des habitants des villes par son respect pour les monuments du passé [1]. Le même esprit de conservatisme se rencontrait également dans les groupes non bédouins de la société arabe au temps de Mohammed. L'appel aux traditions de leurs ancêtres, voilà l'argument le plus puissant qu'avait à combattre Mohammed dans la prédication de ses *nouvelles* doctrines opposées précisément à ces traditions, doctrines qui, à leur tour, devaient dans le cours des siècles devenir un second point d'attache pour le conservatisme arabe. Le Koran se préoccupe souvent de cette argumentation : « Si on leur dit : Suivez la loi qu'Allâh vous envoie, ils répondent : Nous suivons les usages de nos pères! — Si on leur dit: Venez et acceptez la religion qu'Allâh vous a révélée par son envoyé, ils répondent : La religion de nos pères nous suffit. » — « Les chefs des incrédules disent : Ce n'est qu'un homme comme nous, et il veut s'élever au-dessus de nous. Si Allâh avait voulu envoyer quelqu'un, il aurait envoyé un ange. *Nous n'avons rien entendu dire de pareil à nos pères* [2]. » En fait, les peuples pécheurs, à ce que dit le Koran, s'en réfèrent constamment aux coutumes de leurs pères en présence du prophète envoyé pour les améliorer; c'est cet argument que Mohammed place dans la bouche des peuples qui rejettent avec l'énergie de l'entêtement la prédication des prophètes Hûd, Sâlih, Shu'ejb, Ibrâhim et d'autres encore; et sous ces traits il prétendait désigner les païens de l'Arabie, ses adversaires. Tous ces peuples païens répondaient à leurs prophètes : « Nos pères n'ont rien su de cela. Nous ne suivons pas d'autre coutume que celle que nos pères ont suivie [3]! »

Cette caractéristique s'applique, nous l'avons fait pressentir, tout particulièrement aux Bédouins. Les Bédouins sont restés jusque dans ces derniers temps d'assez mauvais musul-

(1) Voyez une remarque de M. Renan, Mission de Phénicie, p. 101.
(2) Surate II, v. 165. V, v. 103. VII, v. 27. XXI, v. 20. XXIII, v. 24. XLIII, v. 21, 22, 23.
(3) Surate VII, v. 68. X, v. 79. XI, v. 65, 89. XXI, v. 54, etc.

mans au fond du cœur. Intérieurement, ils ne se sont jamais fort attachés à la doctrine du prophète urbain. L'impression que le rôle des Arabes bédouins dans les premiers temps de l'Islamisme fait sur nous, les déclarations de leurs poètes, de ces vrais représentants de l'esprit bédouin, se répercutent dans les récits unanimes des voyageurs qui ont visité les Bédouins arabes. La religion, la confession de foi des Bédouins, ce n'est pas le *Dîn* des piétistes, mais la *Murû'a* des cavaliers, dont Mohammed avait bien fait une partie constitutive du *Dîn*[1], mais dont l'Islamisme a supprimé la valeur exclusive par ses dogmes et ses rites. Pour notre recherche actuelle, il est d'un intérêt particulier de jeter un coup d'œil sur la manière dont est pratiqué le culte des saints chez les Bédouins véritables, que le piétisme de l'Islâm n'a fait qu'effleurer.

Parmi les nombreux récits des voyageurs sur les mœurs des vrais Arabes, auxquels j'ai fait allusion plus haut, je veux ici relever la déclaration la plus récente émanée d'un voyageur qui vient de visiter les tribus arabes, d'une part parce qu'elle est la dernière en date qui ait trait à cet objet, de l'autre parce qu'elle est tout à fait d'accord avec la thèse que nous soutenons. « Les Arabes, dit M. Wilfrid Scaven Blunt qui nous avait donné déjà l'année précédente un récit du voyage entrepris avec sa sœur parmi les tribus de bédouins du territoire de l'Euphrate, bien qu'étant à un haut degré une race morale, sont, quand on regarde au fond, une race très peu religieuse, la direction de leur esprit étant plutôt pratique et nullement dévote. Ils n'ont aucun respect pour les personnalités; chez eux Derviches et Séjjides sont tenus en très mince estime, et même les saints et les prophètes ne sont pas sérieusement pris en considération[2]. » Le vrai Arabe n'est pas le public qu'il faut au culte des saints, surtout pour ce culte tel qu'il est pratiqué dans l'Islâm. Les légendes des

(1) La tradition dit : Lâ dîn illâ bi-murû'at, c'est-à-dire : il n'y a pas de *dîn* sans murû'â (esprit chevaleresque).
(2) Recent *events* in Arabia (*Fortnightly Review*, mai 1880, p. 714).

saints ne le touchent pas; l'ascétisme dont les motifs sont empruntés à la *piété* et non à la hardiesse, au mépris de ce qui est terrestre et non au courage en face de la mort, les miracles qui ne sont pas accomplis sur le champ de bataille, mais dans la simple cellule d'un saint ou dans le cercle pieux des Murides, il peut en écouter le récit avec complaisance comme on entend un conte étrange, pour donner un aliment à la fantaisie, mais cela n'exerce aucune influence sur son caractère religieux, sur sa conception du monde. Des saints dont on vante le *Dîn*, mais non la *murû'a*, ne lui imposent pas. Il ne saurait les considérer comme des modèles pour la vie qu'il mène lui-même, ni entreprendre l'éducation de sa famille avec les doctrines dévotes que le Muslim tire de leurs légendes. Les Bédouins n'en ont pas moins leurs héros, auxquels ils vouent une vénération particulière après leur mort et qu'il convient de faire rentrer, au point de vue de l'Islâm, dans la catégorie du culte des walîs. Ce sont précisément les traditions attachées à certains tombeaux qui nous engagent à y voir une origine bédouine. Nous l'allons faire voir par quelques exemples.

Je ne sais pas, — les récits de voyages que je connais, ne me renseignant pas à cet égard, — si le tombeau du sheikh Zuwejjid près de Za'kâ, sur la frontière syro-égyptienne, non loin d'El 'Arish, existe encore et si les Bédouins fixés dans cette région le vénèrent encore aujourd'hui. Mais, au temps de 'Abd al-Ganî al-Nâbulusî, de ce spirituel voyageur de Damas qui, il y a un siècle et demi, entreprit le pèlerinage de sa ville natale à la Mecque en passant par l'Égypte, avec l'intention expresse de visiter les centaines de tombes sacrées et de lieux de pèlerinage qui devaient se trouver sur la route, et qui nous a laissé de ce voyage un récit complet et très intéressant sous le titre de : Kitâb al-haḳîḳat w'al-magâz, le tombeau du sheikh Zuwejjid subsistait et recevait les hommages de la population environnante. La porte de la chapelle funéraire, à ce que rapporte notre voyageur, n'est jamais fermée, et la croyance règne qu'un dépôt mis sous la garde de ce personnage

ne peut jamais être volé, de même que ce tombeau donne une sûre protection et sert d'asile inviolable à n'importe quelle personne poursuivie. Voilà la légende des saints des Bédouins. Sa nature et son caractère la mettent à part des légendes miraculeuses rattachées aux tombeaux des saints de la religion mahométane. Le tombeau de l'imam Shafe'î, dont les portes ne restent naturellement jamais ouvertes comme celles de la chapelle du saint bédouin, ne s'ouvrent, suivant la légende du peuple du Caire, qu'à des hommes d'une foi sans tâche et elles refusent l'accès aux blasphémateurs et aux incrédules, dont l'approche souillerait le tombeau du saint. Maint incrédule déguisé a été ainsi démasqué par cette épreuve de la porte comme par l'épreuve des colonnes à la mosquée de 'Amr à Fostât : dans leur intervalle le croyant seul peut passer ; l'incrédule a beau être mince, il ne saurait y réussir. Tandis que, dans cette légende et dans mille autres, on reconnaît la marque du piétisme, la tradition attachée au tombeau bédouin fait voir à son tour son origine bédouine. En effet les vertus qu'elle prête au chef défunt, sont celles qui font la gloire, l'orgueil, la religion des habitants du désert, la *fides* qui non seulement remplit l'âme du fils du désert pendant sa vie, mais qui ne cesse d'être efficace près de la tombe du sheikh après sa mort. Celui-ci ne fait que continuer après sa mort et dans son tombeau ce qu'il faisait pendant sa vie sous la tente, ce dont l'exercice est la religion même du bédouin, à savoir le devoir de la fidélité envers le *gâr* qui, poursuivi, a recours à sa protection, auquel il *doit* protection et asile, fût-ce au risque de sa propre vie, — et la protection de la propriété de ceux qui viennent confier à sa tente un dépôt précieux. Les portes de son monument funéraire restent ouvertes hospitalièrement à chacun, comme la porte de la tente du Bédouin s'ouvre en effet à tous.

Précisément à l'extrémité opposée de la Syrie, dans cette partie du Haurân qu'on nomme Al-Ruhbâ, un autre welî bédouin nous offre les mêmes traits caractéristiques. Il s'agit

du *Sheikh Serâk*, dont le tombeau joue au milieu des tribus pillardes du désert syrien le rôle de témoin muet du droit et de l'ordre[1]. Une des personnes qui connaissent le mieux le désert syrien, J. G. Wetzstein nous a appris à connaître ce saint du désert qui, d'après l'opinion du vulgaire, fait périr immédiatement quiconque, homme ou animal, a l'audace de nuire aux champs d'autrui. « Au milieu des champs cultivés, dit cet auteur[2], se dresse, pavoisé de lambeaux d'étoffe, le tombeau du saint local Sheikh Serâk, l'invisible protecteur du droit et de l'ordre dans ces tribus pillardes. On a de lui une crainte effroyable, et le hasard voulut m'en donner une preuve. Comme les Arabes je montais mon cheval sans le brider afin de le laisser pâturer, quand je m'arrêtais ou descendais pour voir quelque chose. Comme nous nous dirigions à travers les champs ensemencés vers les tentes de Gejât et que les Bédouins cherchaient un gué à travers des fosses d'eau que les dernières pluies avaient fait déborder, mon cheval mit à profit ce temps d'arrêt et commença à manger les tiges vertes sans que j'y fisse attention. Aussitôt une femme s'élança, tira mon cheval sur la hauteur et cria à haute voix : « N'en crois rien, Sheikh Serâk! Je te le jure par le grand Dieu, le cheval n'a rien mangé ! » Tous les autres firent en même temps la même déclaration, trompèrent le Sheikh et firent échapper mon cheval à la peine de mort. Quand un habitant quitte le pays pour un temps plus ou moins long, il va confier ses effets précieux, armes, tapis, vêtements, jusqu'à de l'argent monnayé, au Sheikh Serâk, et il est certain de les retrouver intacts à son retour. Vers la fin de mai ou au commencement de juin, la Rubhâ et ses environs sont abandonnés de leurs habitants, qui se transportent alors avec leurs troupeaux sur les contreforts orientaux de la chaîne

(1) Les Bédouins de la presqu'île du Sinaï qui ont subi quelque influence religieuse ont également la tradition du cloître Arba'în situé dans le Wâdy-Legâ et consacré aux quarante martyrs cappadociens, qui veut que tout vol commis dans la contrée y soit dévoilé. Voy. Palmer, Der Schauplatz etc. p. 93.

(2) Reisebericht ueber Haurân und die Trachonen (Berlin, 1860) p. 31.

du Haurân. Ils laissent alors tranquillement leurs provisions d'hiver en grains dans des trous où chacun peut aller puiser, sachant bien que personne n'oserait toucher à un dépôt confié au Sheikh Serâk. »

Parmi toutes les formes du culte, c'est certainement celle qui a pour objet les héros défunts de la vie bédouine et des vertus bédouines qui convient le mieux à la conception générale des Bédouins, et la présence de ce culte parmi eux doit s'expliquer beaucoup plutôt à ce point de vue de leur tournure d'esprit ordinaire qu'à celui de la religion spécifiquement musulmane; avec cette dernière, le culte des welis n'offre que des rapports très lâches et accidentels : c'est une simple forme dont il s'est revêtu. La conception sociale des Bédouins étant fondée sur des considérations généalogiques, et l'un des principaux, on peut dire le principal élément de leur conscience nationale, étant la généalogie de leur propre tribu et le rapport généalogique de leur tribu avec les autres, tous les titres d'honneur sur lesquels se fonde leur gloire étant attachés aux hauts faits de leurs ancêtres, on s'explique fort bien qu'une telle vue générale des choses se montre favorable et accessible à une vénération qui confirme ce culte, à l'égard des chefs de tribus défunts qui ont montré le courage d'un héros et donné l'exemple des vertus vantées par les Bédouins. Nous touchons ainsi au *culte des ancêtres*, et ce culte des ancêtres a pris certainement dans les institutions religieuses des Arabes païens une place prépondérante. « Quand vous avez achevé les cérémonies du pèlerinage, leur commande Mohammed, souvenez-vous d'Allâh, *comme vous vous souvenez de vos ancêtres* et plus encore. » L'explication traditionnelle de ce passage est qu'il y a là une allusion à l'usage des Arabes de chanter les hauts faits de leurs ancêtres après l'accomplissement des cérémonies[1]. Ce culte des ancêtres est aussi l'essentiel dans le culte des welis chez les Bédouins. Quand le Bédouin va rendre aux tombeaux ses

(1) Surate, II, v. 196; cf. Al-Bejdâwi, ad. loc. vol. I. p. 110.

hommages religieux, ce n'est pas au wéli thaumaturge des mahométans qu'il adresse ses hommages, c'est en réalité à une série de souvenirs qui nourrissent l'orgueil de la tribu. Le titre de sheikh donné par les Bédouins au personnage qui repose dans le tombeau est également à prendre dans le sens que leur langue prête à ce mot, et non dans celui que lui donnent les habitants des cités : c'est l'ancien de la tribu et non le savant, le pieux, le saint. Ces titres là, le Bédouin ne les reconnait pas ; il ne les emploie pas non plus. La manière dont M. Renan a caractérisé le peuple arabe dans son essai sur « Mahomet et les commencements de l'Islâm » est tout particulièrement vraie des Arabes du désert : « Ce peuple n'avait pas le sens du *saint*, mais en revanche il avait le sentiment très vif du réel et de l'humain(1). »

Il n'est pas de critérium plus sûr pour l'appréciation de la direction spirituelle et morale d'un groupe social ou d'un individu isolé que l'objet de son admiration. Quand nous connaissons les personnes et les caractères qu'un peuple ou une communauté religieuse tient pour dignes de son admiration, qui sont proposés à l'exemple de la jeunesse comme indiquant le véritable but de l'existence, quand nous connaissons la couronne de traits légendaires que l'on tresse autour du front des héros, nous connaissons en même temps les aspirations spirituelles, la conception morale que le groupe en question se fait du monde. Dans la description de la vie d'hommes considérables, on devrait attacher un intérêt de premier ordre à constater quels étaient les personnages favoris du héros de la biographie. Nous verrions alors combien souvent les caractères de l'homme se prononcent suivant les objets de leur admiration. Ampère, dans son *Histoire littéraire de la France avant le XIIe siècle*, » fait cette remarque excellente, qu'il est d'une grande signification pour la caractéristique des personnages dirigeants de cette époque de savoir quels étaient leurs saints préférés, que, dans

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 1851, p. 1070.

ce cas, nous possédons une indication incontestable de toute l'individualité spirituelle de la personne en question. Cette observation se vérifie au plus haut point quand il s'agit des saints des Bédouins.

Nous avons déjà fait voir que le culte des saints chez les Bédouins ne présente point un caractère confessionnel ou religieux, ni qui appartienne proprement à l'Islamisme. Les welis des Bédouins n'en seraient pas moins vénérés, les mêmes traditions des plus hautes vertus bédouines continueraient de se rattacher à leurs tombeaux, quand même Mohammed n'aurait jamais existé et ne leur eût jamais enseigné une religion « dont leurs ancêtres ne savaient rien. » Le weli bédouin n'intercède pas auprès de Dieu pour les pécheurs qui l'invoquent ; on ne saurait prétendre non plus qu'il soit avec Allâh dans un rapport spécial. Il est le défenseur de la propriété, le vengeur du parjure, le patron du droit d'hospitalité et d'asile.

Mais tomber sur de pacifiques caravanes quand elles ne sont pas alliées à la tribu, enlever leurs troupeaux, s'emparer de leurs biens, livrer ceux qui les défendent au tranchant de l'épée, ce sont là aussi des vertus bédouines, surtout quand ce pillage a pour objectif les habitants détestés des villes. Le Bédouin admire profondément ces héros du désert que nous traiterions, avec nos idées, de voleurs de grand chemin. Quand nous lisons la fidèle description de la vie du désert que nous offre le roman d'Antar, au moment où notre sens européen du droit réclame toute une ligne de potences pour punir la série de meurtres, de vols et de cruautés dont chaque épisode est rempli, survient au contraire une couronne de kasidas, des plus exagérées, où sont chantées et célébrées les vertus des héros qui ont commis toutes ces abominations sous nos yeux. Nous devons en conséquence supposer tout naturellement qu'au nombre des objets de l'admiration des Bédouins, parmi les tombeaux que la population visite avec une piété religieuse et qu'elle vénère comme assurant à la tribu protection et sauve-

garde, il peut se trouver aussi quelqu'un de ces hardis brigands qui ont pratiqué les maximes des Bédouins sur la distinction du mien et du tien, sur la conduite à tenir à l'égard des bourgeois et des membres des tribus non alliées, avec l'approbation de tous leurs contemporains. Et c'est aussi ce que nous trouvons en fait. Le tombeau le plus renommé de cette espèce est celui du redoutable brigand bédouin Abû Ghôsh, dont le nom ne manque à aucune relation ancienne de voyage en Palestine. Chaque voyageur faisant le pèlerinage de Jérusalem peut visiter son tombeau facilement. Le redoutable chef était établi avec sa troupe sur la route entre Ramleh et Jérusalem près de Kiriath al-'Inab, la Kiriath Jeârim biblique, et pendant longtemps il fut l'effroi de tous les pèlerins jérusalémites sans distinction de confession. Rarement une caravane de pèlerins put se dérober à ses attaques; le vol et le pillage étaient son occupation, son métier. Le gouvernement turc se montra toujours faible et impuissant en présence de pareils faits. Mais quand Ibrâhîm-Pacha occupa la Syrie et s'efforça d'y inaugurer une ère de sûreté et d'ordre, son premier soin fut de mettre fin aux entreprises, aux expéditions des Bédouins. Abû Ghôsh fut exécuté comme un vulgaire brigand. Mais le tombeau du chef est l'objet d'un culte pour les Bédouins qui campent autour du vieux nid de pillards de Kiriath-al-'Inab. C'est le tombeau d'un martyr du Bédouinisme, bien essentiellement différent des martyrs de la foi (Shuhadâ'), au tombeau desquels se rend le pieux musulman avec une respectueuse émotion.

L'énergique intervention d'Ibrâhîm-Pacha contre les voleurs de grand chemin de la vallée du Jourdain, a créé encore d'autres tombeaux de saints de la même nature que celui d'Abû Ghôsh. Aux environs du cloître de Mâr-Sâba, dont la construction, qui ressemble plutôt à une forteresse qu'à l'habitation de moines pacifiques, fait voir à elle seule les dangers auxquels étaient exposés les prêtres tranquilles de la part des fils du désert qui habitent les environs[1], se trouve

(1) Christ. Fuerer, Itinerarium (Norimb. 1620) p. 74: « Neque vero frustra

la « vallée sainte » où les brigands de la tribu d'Abû-Nusejr, mis à mort par le pacha nommé plus haut, ont reçu la sépulture. Quand un Arabe passe par la « sainte vallée, » il ne manque pas de prononcer avec respect les paroles : « Destûr jâ mubârakîn, » c'est-à-dire : « Avec votre permission, ô bénis ! » et s'approchant davantage, il baise successivement les monuments qui désignent les tombeaux. Un peu plus loin, près de la mer Morte, aux abords d'Engeddi, nous rencontrons, au nord de l'emplacement que l'expédition anglaise a reconnu comme correspondant à cette localité biblique, les tombes des héros de la tribu Rushdijjâ, qui sont l'objet des mêmes hommages de la part des Arabes[1]. C'est un des solides mérites de l'expédition topographique anglaise d'avoir apporté une attention spéciale à ces éléments si importants de l'histoire de la civilisation, qui jettent tant de jour sur la vie intellectuelle et les tendances morales du peuple dont elle a soumis les demeures à une investigation géographique et topographique aussi approfondie. Nous pruntons encore à leurs récits le fait suivant.

Dans la Dôthân biblique, là où les frères de Joseph vendirent comme esclave à une caravane allant en Égypte le favori de leur vieux père, se trouve une chapelle dédiée au sheikh Shible. Ce sheikh n'était pas autre qu'un fameux chef de Bédouins qui pillaient les grands chemins, dont fut victime entre autres le voyageur Maundrell qui visitait la Palestine au XVII[e] siècle. Le saint susnommé pilla complètement la caravane de Maundrell; après sa mort il fut mis au rang des saints, et son tombeau vénéré regarde aujourd'hui plus pacifiquement le voyageur du haut d'une colline élevée que ne l'avait fait le sheikh de son vivant. « Ce n'est pas, dit Conder, le seul bandit auquel le panthéon syrien ait ouvert ses portes. »

coenobium istud tam probe munitum est. Quotidie enim Arabes praedones catervatim adventant et eleemosynam petunt, quod sanè pessimum juxta atque pauperissimum hominum genus est, qui montium speluncas incolunt herbarumque victu miserrimo, ferarum more victitant. »

(1) Conder, Tent Works in Palaestina. Vol. I, p. 20, 116, vol. II, p. 280.

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

MYTHOLOGIE LATINE

Le voisinage et la préséance du *Bulletin de la mythologie grecque*[1] simplifient considérablement la tâche du rapporteur chargé de dresser le bilan des études concernant les religions italiques. L'Italie et la Grèce ont, en ce qui concerne leur civilisation, non pas une histoire commune, mais une histoire qui a commencé par la communauté de race et fini par la communauté d'idées. Par conséquent, les travaux d'ensemble faits sur la mythologie grecque, les théories générales qui lui sont applicables, touchent et profitent à la mythologie latine qui se réduit pour nous, la plupart du temps, à la mythologie romaine.

Cependant, il ne faudrait pas abuser des affinités intrinsèques que l'on constate entre la Grèce et l'Italie pour confondre, c'est-à-dire embrouiller l'une par l'autre, l'histoire des religions élaborées dans l'une et l'autre péninsule. La fréquentation des auteurs classiques de l'âge gréco-romain nous a donné sous ce rapport des habitudes d'esprit déplorables, contre lesquelles les mythographes contemporains s'efforcent de réagir. Un homme instruit, mais formé par l'exégèse banale dont se contente d'ordinaire l'enseignement classique, ne connait que les dieux grecs et ne les connait que sous des des noms latins, autrement dit, des noms d'emprunt ; de sorte qu'il risque d'ignorer également le véritable caractère des deux systèmes religieux ainsi enchevêtrés et travestis. Ce qu'il voit dans Neptune, par exemple, c'est le Poseidon grec,

(1) Voyez la *Revue*, Tome II, p. 32.

avec son trident et ses coursiers écumants. Mercure est pour lui l'industrieux et éloquent Hermès, et il ne voit pas pourquoi Minerve ne serait pas la patronne d'Athènes.

Il y a longtemps que la confusion a commencé, car ce sont les anciens eux-mêmes qui nous l'ont léguée, et, jusqu'à ce que la critique moderne eût aussi appliqué ses procédés à l'histoire des religions, elle a été continuée, encouragée au besoin, avec une parfaite candeur, par les savants les plus versés dans la matière. Que l'on parcoure du regard la série des questions de mythologie mises au concours par l'Académie des Inscriptions entre 1767 et 1780, on verra qu'il s'agit toujours d'étudier Saturne, Jupiter, Junon, Apollon, Diane, Minerve, Vénus, Cérès, Proserpine, Pluton « chez les différents peuples de la Grèce et de l'Italie ». La formule est invariable, et elle ne signifie pas, on le voit de reste, qu'il faut restituer aux différents peuples leur religion propre, mais bien que les concurrents doivent colliger dans toutes les traditions de quoi composer, par voie de synthèse, le type mis à l'étude.

Cette absence de distinction entre les croyances et les cultes des deux moitiés du monde classique est la raison pour laquelle nous négligerons, dans cette revue rétrospective, toutes les dissertations mythographiques qui dorment dans les in-folios de Grævius[1] et les Mémoires de l'ancienne Académie des Inscriptions[2]. Nous ferons table rase de tout ce qui a précédé la rénovation des études historiques, accomplie, en ce qui concerne l'antiquité gréco-romaine, sous l'influence de Niebuhr.

L'impulsion donnée à l'esprit critique par Niebuhr ne pouvait manquer de se manifester dans le domaine des recher-

(1) Grævii *Thesaurus antiquitatum romanarum*. 12 vol. fol. Traj. ad Rhen. 1694-1699, continué par le *Novus Thesaurus* de Sallengre (Hag. Com. 1716-1719. 3 vol. fol.) et les *Supplementa utriusque Thesauri* de Poleni (Venet. 1730-1740. 5 vol. fol.). La mythographie proprement dite y est faiblement représentée.

(2) On trouvera l'indication des travaux auxquels il est fait allusion dans la *Table générale et méthodique des Mémoires contenus dans les recueils de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et de l'Académie des Sciences morales et politiques*, par E. de Rozière et E. Chatel. Paris. Durand. 1856 (p. 80-82).

ches mythologiques. C'est l'apparition du livre de Hartung qui a acheminé l'étude de la religion romaine et, en général, des religions italiques, dans une vie nouvelle [1].

L'ouvrage de Hartung n'est plus indispensable aujourd'hui qu'on a rectifié et dépassé les résultats de ses recherches; mais il fallait pour l'écrire plus que de l'érudition. Hartung sépare nettement la religion romaine de la religion grecque. Il a conscience d'innover en cette matière, et il ne laisse pas ignorer qu'il renonce à invoquer le fatras des vieilles dissertations pour ne tenir compte que des « sources » antiques. A plus de quarante ans de date, on peut encore citer, pour établir le point de vue où se place la science actuelle, une page de son vigoureux manifeste. « L'auteur, dit-il, pour des « raisons qui se trouvent développées dans le corps de l'ou- « vrage, s'est interdit toute comparaison et s'est borné à « retracer la foi d'un seul peuple. Il a choisi pour objet de « ses études la religion qui lui a paru à la fois la plus impor- « tante et la plus délaissée : la plus importante, parce que « les institutions et les coutumes romaines ont, dans la tran- « sition progressive du paganisme au christianisme, exercé « sur la constitution de l'Eglise d'Occident une influence « considérable ; la plus délaissée parce que, habitué comme « on l'était — et bien à tort — à rechercher le fonds des « religions antiques dans leurs légendes, et ne trouvant point « à celle-ci de mythologie richement épanouie et mûrie, on « ne lui reconnaissait aucune autonomie. Cette limitation du « sujet a eu ses avantages et a donné des résultats qu'on n'eût « pu atteindre par une autre manière de procéder. C'est de « cette façon seulement qu'il a été possible de séparer l'élé- « ment indigène de l'apport étranger, ce qui est authentique « de ce qui ne l'est pas ; c'est ainsi qu'on a pu suivre à la « trace l'origine, la multiplication, le changement et la dégé- « nérescence des cultes, en un mot, esquisser une histoire « de la religion. Il y a un résultat entre autres qui ressort de

(1) J. A. Hartung, *Die Religion der Rœmer nach den Quellen dargestellt*. Erlangen. 1836, 2 vol. in-8.

« ces recherches et qui paraît être de la plus haute importance ; c'est que la religion romaine, durant l'âge classique, « s'est complètement transformée sous l'influence des divinités étrangères, particulièrement des dieux grecs et de « leurs biographies légendaires, et s'est trouvée à la fin « comme étrangère à elle-même. Il y a eu un vieux temple « qui a disparu sous une construction postérieure : puis, les « deux édifices se sont écroulés et nous sommes obligés « maintenant de chercher les débris du premier sous les « ruines du second. » On ne saurait mieux dire, et il n'est que juste de reconnaître que le livre tient les promesses de la préface. Ce premier plan d'ensemble, une fois dressé, permettait de mieux diriger les investigations ultérieures. Il restait à approfondir le détail et aussi à éliminer de la science, au moins jusqu'à nouvel ordre, un goût trop envahissant pour les considérations théologiques et philosophiques[1], goût que Hartung doit un peu à l'hégélianisme et beaucoup aux *Symboliques* de Creuzer et de Baur. L'étude des religions a pour stimulant nécessaire un grain de philosophie ; mais il ne faut pas devancer l'heure des conclusions. Enfin, sur le terrain de l'histoire proprement dite, Hartung n'est pas encore assez affranchi des idées de Niebuhr sur les prétendues légendes héroïques de l'ancienne Rome.

Moins pressés d'aboutir, d'autres érudits s'attachaient à réunir les éléments d'une systématisation définitive, critiquant les textes, classant les matériaux fournis par les inscriptions et les monuments figurés, s'essayant parfois à des reconstructions partielles. Comme les *Antiquités* de Varron sont la source commune où ont puisé tous les écrivains postérieurs, Krahner, puis Merkel, s'occupaient d'en discuter la valeur et d'en ordon-

(1) On ne mentionne ici que pour mémoire l'ouvrage posthume de Benjamin Constant, *Du polythéisme romain, considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne*, Paris, 1833, 2 vol. in-8. Le but de l'ouvrage est tout philosophique : il s'agit de comparer le polythéisme ancien et le théisme moderne. Le polythéisme romain est choisi comme terme de comparaison, sur la foi de Denys d'Halicarnasse, parce qu'il est plus *moral* que la mythologie grecque : mais c'est bien l'esprit et l'histoire du polythéisme en général que visent les considérations de l'auteur.

ner les fragments[1], et Ambrosch s'efforçait de reconstituer, avec les débris des anciens rituels, le premier fonds authentique de la religion romaine[2]. Ambrosch est de ceux qui ont le plus fait pour l'ordre d'études dont il est ici question. Dans le recueil de monographies qu'il intitule modestement *Études et Indications*[3], il cherche à tracer la topographie religieuse de l'ancienne Rome et à préciser, d'après le lieu où ils se sont attachés, l'origine, l'âge et la nationalité des divers cultes. Il a été amené ainsi à grouper autour du foyer de Vesta les dieux de la Rome primitive et à reconnaître dans le Capitole le centre de la religion d'État, religion mixte comme la population de la cité agrandie. Il a de plus formulé, d'une façon très nette, le plan à suivre pour raccorder les recherches de détail, mettant d'un côté la religion proprement dite, de l'autre, les sacerdoces et le droit sacré, et faisant, dans la religion, la part du Latium et la part des influences étrangères, c'est-à-dire, de l'Étrurie et de la Grèce.

L'invasion des idées grecques et particulièrement de la légende d'Énée en Italie est le sujet complexe et ondoyant du livre de Klausen, *Énée et les Pénates*[4]. En réclamant pour les religions de l'Italie une certaine autonomie originelle, la nouvelle école n'entendait pas nier, tant s'en faut, l'influx postérieur des idées du dehors. Klausen a voulu montrer, par un exemple, de quelle façon la brèche s'est ouverte. Mais il s'est jeté dans son sujet avec une telle furie d'érudition, une telle pléthore de souvenirs, avec un esprit si prompt à saisir et à créer des analogies, qu'en dépit des divisions et subdivisions, il est absolument impossible au lecteur le plus exercé de débrouiller ce fouillis de 1,252 pages. Klausen aurait

(1) L. H. Krahner, *Comment. de Varronis antiquitatum libris XLI*. Halle, 1834. R. Merkel, *De obscuris Ovidii Fastorum* p. I-CCXCIV (Prolégomènes de l'édition des *Fastes*). Berolin. 1841. Cf. L. Lacroix, *Recherches sur la religion des Romains d'après les Fastes d'Ovide*, Paris, 1846.

(2) J. A. Ambrosch, *Obs. de sacris Romanorum libris*, Vratisl. 1840. *Ueber die Religionsbücher der Rœmer*. Breslau, 1843.

(3) *Studien und Andeutungen im Gebiet des altrœmischen Bodens und Cultus*. 1 Heft. Breslau, 1839. *Quæstiones pontificales*, ibid. 1847-1851.

(4) R. H. Klausen. *Æneas und die Penaten : Die italischen Volksreligionen unter dem Einfluss der griechischen*. Hamburg und Gotha. 1839. 2 vol. in-8.

mérité l'épithète homérique de πουλυβότειρα ; on le consulte de temps à autre, mais on ne le lit guère.

Après Hartung et Ambrosch, l'étude de la religion romaine se partage, comme de raison, en deux ordres de recherches, portant sur les *croyances* et les *institutions* religieuses.

La mythologie romaine est à peu près fixée et ne comporte plus que des additions ou des rectifications de détail provenant soit des textes épigraphiques et des monuments, soit de l'analyse philologique des noms divins[1]. Cependant la connaissance que nous en avons est indéfiniment perfectible en ce qui concerne ses origines et son évolution. La mythologie comparée, bien qu'elle trouve plus de points d'appui en Grèce, a, de ce côté, des services à rendre. On ne lit pas sans profit un ouvrage de premier ordre comme celui de Preuner[2], des dissertations comme celles de H. Usener[3], qui se sert d'usages populaires encore existants chez divers peuples modernes pour deviner le caractère primordial des fêtes et des dieux de l'Italie. Il y a aussi à déterminer, si faire se peut, avec plus de précision que ne l'a pu faire Ambrosch, soit les éléments des diverses religions italiques considérées en elles-mêmes, soit leur apport à la religion romaine[4]. Mais il faudrait pour cela que la civilisation de l'Italie, en dehors de Rome et avant les Romains, nous fût mieux connue, et, à moins de révélations imprévues, il ne semble pas qu'il y ait à espérer aujourd'hui de résultats bien satisfaisants sur ce terrain. La religion étrusque est toujours, en dépit de bien des efforts, un

(1) Voy. par exemple, H. Jordan, *De Genii et Eponae picturis Pompeianis* (Annal. di Corr. Archeol. 1872, p. 19-55). *De sacris quibusdam in hemerologio fratrum Arvalium commemoratis* (Ephem. Epigraph. IV, p. 227-248. 1873). F. Robiou, *Nom et caractère du Mars des anciens Latins* (Mém. Soc. ling. II, p. 205-212). Ad. Michaelis, *L'infanzia di Marte sopra cista Prenestina* (Annal. Corr. Archeol. 1873, p. 231-239). C. L. Visconti, *Due monumenti del culto della Fortuna sul Quirinale* (Bull. municip. 1873, p. 201-211). E. Labatut, *Flore et son culte religieux d'après les textes et les monuments*. Paris, 1873.

(2) A. Preuner. *Hestia-Vesta; ein Cyclus religionsgeschichtlicher Forschungen*. Tubingen, 1864.

(3) H. Usener, *Italische Mythen* (Rhein. Mus. XXX [1874], p. 182-229.

(4) Cf. Hertzberg, *De diis romanorum patriis*. 1840. Walz, *De religione Romanorum antiquissima*. 1845. Schumann, *Diss. de diis manibus, laribus et geniis*. 1840. Zinzow, *De pelasgicis Romanorum sacris*. Berlin. 1851.

catalogue de noms divins entourés de conjectures, et l'on a eu bien peu de chose à ajouter au livre de O. Müller[1] pour le tenir au courant.

De même, les traités de mythologie romaine comme ceux de H. Schwenck, de E. Gerhard et de L. Preller diffèrent plus par la méthode que par le fond[2]. Le manuel de L. Preller, mieux étudié que le travail un peu superficiel de Schwenck, plus accessible que le résumé écrit avec une concision prétentieuse par Gerhard, a chance de rester longtemps encore en possession du premier rang qu'on a renoncé à lui disputer.

Mais, si la mythologie proprement dite est un champ qui a été rapidement moissonné, parce qu'il est relativement stérile, il n'en est pas de même des institutions religieuses, qui dépassent de beaucoup en importance historique le relevé des croyances. C'est qu'en effet toute la religion pratique est là : on passe de la région des idées dans celle des faits. Cette partie des antiquités romaines comporte elle-même deux subdivisions : le *culte* et le *sacerdoce*, les rites et ceux qui ont mission de les appliquer. Comme il s'agit ici de réalités attachées au sol romain, la confusion d'idées qui a empêché si longtemps de séparer la théologie romaine de la théologie grecque a moins dévoyé les recherches, et il y a encore quelque chose à tirer des élucubrations, généralement prolixes et désordonnées, des érudits d'autrefois. Le *Thesaurus* de Grævius en contient un certain nombre, et on trouvera citées dans les ouvrages plus récents celles qui ont quelque valeur. Les inscriptions ont fourni aussi des textes plus

(1) K. O. Müller, *Die Etrusker*. Breslau. 1828. 2 vol. in-8. Nouvelle édition revue par W. Deecke. Stuttgart. 1877-1878.

(2) K. Schwenck, *Mythologie der Griechen, Römer... etc*, Frankf. a. M. 1855. E. Gerhard, *Ræm. Mythol.*, (Appendice de la *Griechische Mythologie*. Berlin. 1854-1855, 2 vol. in-8). L. Preller, *Rœmische Mythologie*. Berlin. 1858 (2e édit. revue par R. Kœhler. 1865). Il a paru de l'ouvrage de Preller une traduction française par L. Dietz (Paris, Didier 1865). Je dis *traduction*, parce que je suppose que M. Dietz a fait grâce au texte. Quant aux notes, il les a supprimées. Le titre même lui a paru trop austère : il l'a remplacé par un titre de Revue : *Les dieux de l'ancienne Rome*. On ne traite pas un bon livre avec ce sans-façon et le public français avec des attentions aussi méprisantes.

abondants : on possède des fragments de 19 calendriers[1], 96 protocoles des réunions de la confrérie des Arvales[2], et les *Tables Eugubines*[3] ont permis de comparer quelques pages du rituel des augures ombriens avec les pratiques romaines.

C'est encore à Ambrosch qu'il faut attribuer le mérite d'avoir mesuré l'étendue de la tâche et indiqué la méthode à suivre. Le culte est, de toutes les institutions religieuses, celle qui touche le plus près aux croyances. A Rome surtout, on ne connaît le dogme que par le culte. Celui-ci est donc un sujet d'étude resté comme indivis entre les mythographes et les historiens. Ceux-ci se sont occupés de préférence de l'organisation du sacerdoce. L. Mercklin a exposé avec une netteté remarquable des vues d'ensemble sur les corporations sacerdotales. Il a commencé par étudier chez elles, à la façon d'un physiologiste, la fonction principale, la fonction de nutrition, et il a écrit un livre utile sur la *cooptation* chez les Romains[4]. Puis, il s'est efforcé de tracer à l'étude des divers sacerdoces un plan qui guidât les recherches de détail. Ces recherches ont produit une quantité d'écrits de toute sorte dont il est inutile de dresser ici la liste. Chaque sacerdoce a son histoire; il a aussi sa compétence spéciale, fragment du « droit sacré[5] », qui peut être, comme chez les Pontifes, le

(1) On les trouve aujourd'hui rassemblés dans le premier volume du *Corpus Inscr. Latinarum*.

(2) Ces *Acta*, gravés sur le marbre, proviennent tous de fouilles exécutées sur l'emplacement du *lucus Deæ Diæ*. Les premiers, découverts (au nombre de 67) entre 1570 et 1795, ont été publiés par Gaetano Marini, *Gli Atti e monumenti de' fratelli Arvali*. Roma. 1795 ; les autres, trouvés de 1867 à 1869, par G. Henzen, *Acta fratrum Arvalium quæ supersunt*. Berlin, 1874. *Corp. Inscr. Latin.*, VI, n. 2023-2119.

(3) Sur les *Tables Eugubines*, voy. le premier volume de cette *Revue*, p. 201.

(4) L. Mercklin, *Die Cooptation der Rœmer : eine sacralrechtliche Abhandlung*. Mitau und Leipzig. 1848. *Ueber die Anordnung und Eintheilung des rœmischen Priesterthums*. Petersb.-Leipzig. (Mél. Acad. Pétersb.). Cf. A. Gemoll, *De cooptatione sacerdotum Romanorum*. Berlin. 1870. H. Oldenberg, *De inauguratione sacerdotum Romanorum* (Comm. in honor. Th. Mommseni. Berlin. 1877, p. 159-162).

(5) Le droit sacré se trouvait formulé, pour la période postérieure à 509, dans les *Commentarii pontificum* ; pour la période royale, dans ce qu'on appelait les *Leges regiæ*, codifiées en *Jus Papirianum*. Sur les *leges regiæ*, voy. le travail bien connu de Dirksen (Leipzig. 1823). Cf. Schaibner, *De legibus Roman. regiis*. Erfurt. 1824. E. von Lasaulx, *Ueber die Bücher des Kœnigs Numa* (Abh. d. Bair. Akad. Histor.-Philol. Cl. V, p. 83-130). München 1849.

droit sacré tout entier envisagé au point de vue de la responsabilité de l'État. Le « droit pontifical », depuis Gouthières jusqu'à Lübbert[1], a été l'objet de nombreux travaux qui m'ont aidé, il y a dix ans, à rendre moins défectueux mon essai sur les *Pontifes de l'ancienne Rome*[2]. Depuis, M. Th. Mommsen a défini, avec sa sûreté de main habituelle, la compétence administrative du Souverain-Pontife considéré comme magistrat[3]. C'est le point précis où l'autorité religieuse et l'autorité civile se touchent et se soudent l'une à l'autre. Le droit augural a été également traité en passant par M. Mommsen[4]. Les autres fonctions sacerdotales n'ont pas, à beaucoup près, le même intérêt juridique[5].

En ce qui concerne les institutions religieuses, culte et sacerdoce, tous les résultats acquis ont été résumés par M. J. Marquardt[6] dont le livre est et restera longtemps encore le répertoire le plus complet de renseignements sur la matière.

M. Marquardt a fait précéder son exposé d'une histoire abrégée de la religion romaine, c'est-à-dire, de ses origines et de son altération progressive par l'effet des religions étrangères. Cette histoire ne peut guère se détacher des études spéciales dont il a été question jusqu'ici; mais elle a été cependant quelquefois traitée comme un sujet à part. Krahner a esquissé la décadence de la religion d'État jusqu'au

(1) Iac. Gutherius, *De veteri jure pontificio Urbis Romæ libri IV*. 1612. (Græv. Thes. V, p. 1-224). E. Lübbert, *Commentationes pontificales*. Berlin, 1859.
(2) Paris. Franck-Vieweg. 1861. VIII-439 p. 8°.
(3) Th. Mommsen, *Ræmisches Staatsrecht*, II, 1, p. 17-70 [*Die magistratische Befugniss des Oberpontifex*]. Leipzig. 1877. Cf. C. Schwede, *De Pontificum collegii Pontificisque Maximi in republica potestate*, Lips. 1874.
(4) Th. Mommsen, *op. cit.* I, p. 77-114 [*Das Auspicium*]. Leipzig. 1875. Collections de textes auguraux ou ayant trait aux augures par Galetschky, *Fragmenta auguralia*. Ratibor. 1875. Brause, *Librorum de disciplina augurali ante Augusti mortem scriptorum reliquiæ*. Pars. I. Lips. 1875. P. Regell, *De augurum publicorum libris*. Pars I. Vratisl. 1878.
(5) Voy. par exemple, J. Marquardt, *De Romanorum æditais* (Comm. in honor. Mommseni. Berlin. 1877. p. 159-162). Dessau, *De Sodalibus et flaminibus Augustalibus* (Ephem. Epigr. III, p. 205-229). G. B. de Rossi, *I collegii funeratrici famigliari et privati* (Ibid. 705-711). P. Clairin, *De Haruspicibus romanis*. Paris. 1880.
(6) Ce volume (*Gottesdienstliche Alterthümer*) formait le tome IV de l'ancien *Handbuch der römischen Alterthümer*, de Becker-Marquardt; il constitue le tome VI du nouveau manuel Marquardt-Mommsen.

règne d'Auguste[1]. Au delà, le sujet se complique : les provinces copient les rites romains qui se surchargent d'une religion nouvelle, le culte des Césars. Il fallait, pour nous donner un tableau fidèle de l'état des esprits à cette époque, le talent souple et l'érudition variée de M. Gaston Boissier[2]. On connaît la manière et le talent de l'auteur. Il est de ceux qui savent enseigner sans prendre d'allures pédantesques, et tout ce qu'il touche est traité d'une manière définitive.

Si l'on veut esquisser à grands traits, pour n'avoir plus à revenir sur les généralités, l'état actuel des études qui concernent la religion romaine, on peut résumer ainsi les idées courantes.

La religion romaine n'a qu'une *mythologie* tout à fait rudimentaire. Ses dieux sont des forces de la nature, conçues comme des volontés ; forces cachées, insaisissables, qui ne se connaissent que par leurs effets et ne s'individualisent qu'au point de vue d'un acte déterminé.

L'individualité flottante de ces dieux, exprimée d'ordinaire par une épithète ajoutée au nom commun « dieu », « père », « mère, » ne se précise pas assez pour entrer dans une forme humaine. Par conséquent, point d'aventures divines, d'amours et de lignées héroïques. L'épopée, qui vit de tout cela, a été absente du Latium primitif. On a abandonné complètement sur ce point les idées de Niebuhr. Latins et Romains, préoccupés des besoins de la vie, ne tenaient à connaître des dieux que leur nom, afin de pouvoir les invoquer, et leur compétence spéciale, afin de les invoquer à bon escient. Une liste de noms, comprenant les *dii certi*, c'est-à-dire, les divinités chargées de fonctions déterminées, et une liste parallèle de formules d'invocation ayant un pouvoir magique, consti-

(1) L. Krahner, *Grundlinien zur Geschichte des Verfalls der römischen Staatsreligion bis auf die Zeit des Augustus*. Halle, 1837.

(2) G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*. Paris, 1874, 2 vol. in-8. Les ouvrages de Tzschirner, Beugnot, E. Chastel, qui traitent de la destruction du paganisme gréco-romain, appartiennent plutôt à l'histoire du christianisme naissant.

tuaient les *Indigitamenta*, qu'on peut regarder comme le Livre de la religion nationale.

Cette religion se réduit donc, en définitive au *culte*, et le culte fait corps avec la société dont il sanctifie tout l'organisme Il y a le culte de la famille, celui de la *gens*, celui de l'État. Le culte de l'État se compose ou bien de dévotions pratiquées par tous les citoyens (*sacra popularia*), ou bien de solennités célébrées au nom de l'État par des prêtres officiels (*sacra pro populo*). Ce deuxième aspect du culte est le côté le plus original de la religion romaine : il a donné lieu à la création d'une série de sacerdoces et à la confection d'un droit sacré dont l'étude n'est pas près d'être épuisée.

En ce qui concerne l'*histoire* de la religion et du culte, on s'accorde à placer à la fin de la période royale, au temps des Tarquins, l'invasion de la liturgie étrusque et de l'anthropomorphisme grec. Sous cette double influence, la théologie officielle se précise ; il se constitue un groupe de *dii selecti*, qui ont seuls des statues et des temples : les autres restent à l'état de *dii certi* dans les vieux rituels, ou n'ont plus ni office, ni utilité ; ce sont des personnalités vagues (*dii incerti*) que l'on oublie peu à peu. Après les guerres puniques, ce n'est plus l'anthropomorphisme, mais la négation philosophique que les Grecs enseignent aux Romains. Le culte fonctionne toujours, d'un mouvement machinal ; mais la foi s'en va, et les lettrés défigurent à leur aise une religion dont les rites n'ont plus de sens. L'empire est témoin d'un réveil du sentiment religieux, mais les religions étrangères sont seules à en profiter. Chacun s'exerce à son gré aux dévotions qui lui plaisent, et le culte des Césars, desservi par les *Augustales*, est désormais le seul symbole religieux d'une cité devenue aussi grande que le monde.

A. BOUCHÉ-LECLERCQ.

BULLETIN CRITIQUE

DU

BOUDDHISME EXTRA-INDIEN

(TIBET ET INDO-CHINE)

Le bouddhisme, né dans l'Inde, profondément indien par son caractère, comme par ses origines, n'existe plus dans le pays qui fut son berceau : dès avant le xe siècle de notre ère, il avait entièrement disparu de la péninsule gangétique ; mais déjà il avait rayonné dans les contrées avoisinantes et s'y était solidement implanté. Du côté de l'Ouest seulement, sa marche fut subitement arrêtée par les progrès rapides de l'Islam dont le flot montant submergea tout ce qui se trouvait sur son passage et en effaça jusqu'aux dernières traces dans la Bactriane et la Perse orientale. Mais au Tibet et en Mongolie, dans la Chine et le Japon, dans l'Indo-Chine et la Malaisie, le bouddhisme s'était propagé assez rapidement, à diverses époques ; et presque partout il s'est maintenu comme religion exclusive ou prédominante, excepté toutefois dans la Malaisie, où il s'est retrouvé en face de l'Islam qui l'a supplanté sans en anéantir les vestiges. Parmi les contrées où le bouddhisme fut porté hors de l'Inde, on doit compter l'Ile de Ceylan qui en devint un centre important, mais qui est considérée comme terre indienne, en sorte que nous pouvons la négliger.

Si donc nous laissons de côté l'Ile de Ceylan, nous pouvons partager le bouddhisme en trois groupes : Bouddhisme tibétain-mongol ; — Bouddhisme chinois-japonais ; — Bouddhisme indo-chinois-malais. La division habituelle, et, pour ainsi dire, classique, comprend deux sections, le Nord et le

Sud; le premier a pour centre le Tibet, le deuxième l'île de Ceylan. En effet, ces deux branches sont représentées respectivement par la littérature tibétaine et par la littérature pâlie qui est celle de Birma, de Siam et du Cambodge aussi bien que de Ceylan[1]. Le bouddhisme des Mongols, celui des Chinois et des Japonais appartiennent à la branche septentrionale; ce qui est exact en gros. Cependant l'origine du bouddhisme des Chinois et des Japonais n'est pas encore bien élucidée; ces deux branches se rattachent bien actuellement au bouddhisme tibétain, le bouddhisme chinois directement, le bouddhisme japonais par sa dépendance du bouddhisme chinois; il y a même eu une action ou réaction exercée par le bouddhisme chinois sur le bouddhisme tibétain. Mais si l'on remonte aux premières origines et même à une période plus récente de la propagation, on s'aperçoit que l'enseignement bouddhique a été porté en Chine et au Japon simultanément ou dans des temps divers, du Tibet, de l'Inde elle-même, de Ceylan ou de l'Indo-Chine, sans qu'on puisse déterminer avec précision la part qui revient à ces divers pays dans la formation du bouddhisme chinois-japonais. La solution de ce problème appartient à l'avenir. En attendant on peut toujours rattacher cette branche du bouddhisme à la section du Nord, tout en faisant des réserves sur le caractère mixte de son origine. Ajoutons que, au Japon et en Chine, les religions nationales préexistantes ont conservé assez de force pour se maintenir en présence de la religion nouvelle. Dans les autres pays, il n'en fut pas tout à fait ainsi : quoique le bouddhisme soit loin d'y avoir anéanti les anciennes superstitions, et que, même au Tibet, cette terre bouddhique par excellence, la religion primitive de Bon, ait laissé des traces profondes et ineffaçables, néanmoins, ces

(1) On peut entendre par Bouddhisme du Nord la littérature sanskrite bouddhique, et par Bouddhisme du Sud la littérature pâlie; ce qui ferait rentrer ces deux dénominations du Nord et du Sud dans le bouddhisme indien; mais la littérature sanskrite est si incomplète dans son état présent, et si étroitement liée à la littérature tibétaine, qu'il est presque impossible de rester dans ces limites et de ne pas comprendre dans les désignations de Nord et de Sud le Bouddhisme extra-indien.

pays peuvent être à bon droit considérés comme exclusivement bouddhiques; qualification qu'on ne saurait donner à la Chine et au Japon.

Le bouddhisme chinois et japonais pourrait donc être considéré comme formant une classe spéciale. Il en faudrait dire autant du bouddhisme népalais ; c'est au Népâl que se sont conservés les débris de la littérature sanskrite du bouddhisme, l'unique représentant du bouddhisme indien proprement dit. Le bouddhisme népâlais est classé dans la section du Nord et avec raison : le lien étroit par lequel le bouddhisme tibétain et même les bouddhismes chinois et japonais se rattachent au bouddhisme népâlais est évident ; de nouvelles preuves de l'existence de ces rapports viennent d'être récemment mises au jour. Il est donc difficile de séparer ces diverses branches du bouddhisme les unes des autres, et principalement de celles qui ont, à l'égard des autres, un caractère primitif et original comme le bouddhisme népâlais et le singhalais. Néanmoins pour ne pas trop nous étendre, nous envisagerons spécialement ici deux groupes : le bouddhisme tibétain-mongol et le bouddhisme indo-chinois-malais.

Sans remonter jusqu'à Marco-Polo, qui rapporta de ses voyages en Asie quelques notions sur le bouddhisme et son histoire, on peut dire que les premiers travaux dont le bouddhisme fut l'objet, datent du XVIIe siècle et sont relatifs à l'Indo-Chine. Des écrivains français, diplomates, officiers, missionnaires qui furent envoyés à Siam sous Louis XIV, La Loubère est le plus sérieux et le plus complet. Son livre[1] pourrait être le point de départ d'une étude sérieuse du bouddhisme indo-chinois. La tentative scientifique échoua comme la tentative politique. Il faut avouer, du reste, que c'était commencer l'étude du bouddhisme dans des conditions défavorables que de la prendre par une des extrémités. Au XVIIIe siècle, pendant que les missionnaires français

(1) *Description du Royaume de Siam*. Amsterdam, 1714, 2 vol. in-12. Cette édition est la plus commune; il y en a sans doute eu antérieurement.

s'évertuaient, en dehors de tous travaux scientifiques, à soutenir leur œuvre chancelante de Siam, des capucins étaient parvenus à s'établir au Tibet, où les avait précédés, en 1625, un jésuite portugais, le père d'Andrada, dont on a la relation, et ensuite un jésuite italien, le P. Desideri, qui parvint à Lhassa en 1715. Ces capucins recueillirent sur ce pays des notes instructives, qui ne servirent alors que pour la rédaction de l'ouvrage informe du P. Georgi l'*Alphabetum tibetanum*[1], où quelques renseignements utiles sont noyés dans une foule de divagations. Plus tard, Klaproth publia ce qu'il y a de mieux dans les notes des missionnaires, une notice sur le Tibet[2]. Mais nous voyons que, du temps du P. Georgi, on était hors d'état d'interpréter un texte tibétain et de comprendre les termes bouddhiques qui s'y trouvaient.

Après les missionnaires italiens, des ambassadeurs anglais envoyés par la Compagnie des Indes, Bogle (1774), et après lui Samuel Turner (1783) visitèrent le Tibet dans les dernières années du XVIII[e] siècle : ils se rendirent à Ta-chi-lhumpo, près du deuxième Lama tibétain. En 1811-12, Manning, voyageur anglais, put aller jusqu'à Lhassa. Vers le même temps, je veux dire à la fin du dernier siècle et au commencement de celui-ci, deux officiers anglais chargés de missions diplomatiques, le major Symes, en 1795, et le capitaine Cox, en 1818, visitèrent la Birmanie ; en 1782, un missionnaire catholique, San Germano, avait séjourné à Ava, et en 1813, le missionnaire protestant américain, Judson, était venu s'établir à Rangoun ; les relations de voyages des deux officiers anglais, la description de la Birmanie par San Germano, le *Dictionnaire birman-anglais* de Judson fournissent de nombreux renseignements sur le bouddhisme birman. Symes donna la première traduction d'un célèbre ouvrage religieux birman, le *Kammaraca*, dont il a été fait depuis d'autres ver-

(1) *Alphabetum tibetanum*, studio et labore F. Augustini Antonii Georgii. Romæ, 1762. 2 parties, 820 pages.

(2) *Breve notizia del regno del Thibet*, dal Fra Francesco Orazio della Penna di Billi 1730. — Publié dans le *Journal asiatique* de Paris. Janvier 1835.

sions et dont le texte, au moins dans sa partie essentielle, a été publié depuis par Spiegel.

Les travaux de tous ces voyageurs ont paru plus ou moins tardivement. La relation du P. d'Andrada a été publiée en français par Parraud et Billecoq, en 1796 : le voyage de Desideri est connu par une lettre insérée dans les lettres curieuses et édifiantes[1]. Des extraits des pages de Bogle ont été publiés avec des épisodes du voyage de Samuel Turner dans le même volume qui contient le voyage d'Andrada[2]; mais le récit complet de l'ambassade de Turner au Thibet[3] a été publié en 1800, en français, par Castera qui a fait paraître la même année une traduction de la relation du major Symes. Le voyage de Cox a paru en 1821, en anglais, et en français en 1825. Quant au travail de San Germano il fut publié en anglais à Rome, aux frais d'une Société anglaise, en 1833[6]. Les papiers de Bogle, dont un très maigre extrait avait été donné par Parraud et Billecoq, d'après une publication anglaise[2], et qui avaient excité dans le temps une très vive curiosité non satisfaite, et ceux de Manning n'ont été publiés que dans ces derniers temps par M. Clements R. Markham, en 1876[7]. Par la date de la publication ils appartiennent au temps présent; par le temps où ils ont été composés ils appartiennent à ce que j'appellerai la première période des études bouddhiques.

(1) Lettre du P. Hippolyte Desideri, missionnaire de la Compagnie de Jésus au P. Ildebrand Grassi de la même Compagnie, dans le royaume de Maissour (traduite de l'italien). Lettres curieuses et édifiantes. — Mémoires des Indes.

(2) *Voyages au Tibet faits en* 1625 *et* 1626, par le P. D'Andrada, et en 1774, 1784 et 1785, par Bogle, Turner et Pourunguir, traduits par J. P. Parraud et J. B. Billecoq. Paris, l'an IV, in-18.

(3) *Ambassade au Tibet et au Boutan*..., par Samuel Turner, traduit de l'anglais avec des notes, par de Castera. Paris, an IX (1800). 2 vol. in-8.

(4) *Relation de l'ambassade anglaise envoyée en* 1795 *dans le royaume d'Ava*, par le major Michel Symes. — Traduit de l'anglais avec des notes, par J. Castera. 3 vol. in-8. Paris, an IX (1800).

(5) *Voyage du capitaine Hiram Cox dans l'empire de Birmanie*, par A. P. Chalons d'Argé. 2 vol. in-8. Paris, 1825.

(6) *A description of the Birman Empire*, translated by William Tandy. Rome, 1833. In-4.

(7) *Narratives of the mission of George Bogle to Tibet and of the journey of Thomas Manning to Lhassa*, edited by Clements R. Markham. London, 1876. In-8.

La première époque est surtout caractérisée par des relations de voyages ; la deuxième l'est presque essentiellement par la recherche, l'étude et la traduction des textes faite à la lumière des connaissances fournies par le sanskrit. C'est entre 1820 et 1830, plus encore entre 1830 et 1840 que le mouvement se caractérise. Burnouf et Lassen publient leur *Essai sur le Pâli* en 1826[1]. Upham donne, en 1829 son *Histoire et doctrine du Bouddhisme*[2], bientôt suivie de sa publication sur les *livres sacrés et historiques de Ceylan*[3], ouvrage important et qui, néanmoins, eut peu de succès, soit parce qu'il avait une physionomie trop singhâlaise, soit parce que le *Mahavansa* de G. Turnour[4], précédé d'une savante et instructive préface, et paru en 1837, contribua à le faire oublier, quoiqu'il ne le remplaçât pas complètement. C'est entre 1820 et 1830 que Alexandre Csoma, de Transylvanie venu en Asie pour y chercher en vain le berceau des Magyars, obéissant aux suggestions judicieuses de Moorcroft, s'enferma dans un couvent et y prépara les vastes travaux par lesquels il devait fonder les études tibétaines. Il a publié d'abord en 1834 une Grammaire et un Dictionnaire de la langue des Lamas jusqu'alors fermée (personne avant lui n'avait su interpréter convenablement un seul des textes tibétains que l'on connaissait) : il avait déjà divulgué en 1832 quelque chose du résultat de ses travaux, puisque Victor Jacquemont put s'en égayer, (lettre du 22 mai 1832) ; mais c'est seulement en 1836 que parurent dans les *Asiatic researches*, son analyse des cent volumes du Kandjour, — son index du Tandjour, et sa « notice sur la vie et la mort de Çâkya ». L'analyse du Kandjour

(1) *Essai sur le Pâli ou langue sacrée de la presqu'île au-delà du Gange*..., par E. Burnouf et Ch. Lassen, Paris, 1826, in-8.

(2) *The history and doctrine of Buddhisme popularly illustrated* by Edm. Upham, London, 1829, gr. in-4, 43 pl.

(3) *The Mahavansa, the Râjaratnakâri and the Râjavali forming the sacred and historical book of Ceylon*... edited by Edm. Upham, London, 1833, 3 vol. in-8.

(4) *The Mahavansa in roman characters with the translation subjoined and an introductory essay on Pâli buddhistical litterature* by George Turnour Ceylan, 1837, in-8. — L'ouvrage qui n'a qu'un seul volume est resté inachevé.

devint un guide précieux pour tous ceux qui avaient à s'occuper non seulement du Bouddhisme tibétain, mais du bouddhisme en général. Malheureusement ce travail publié en 1836 dans un recueil périodique n'a jamais été ni réimprimé ni traduit dans une autre langue, en sorte qu'il est devenu fort rare, presque introuvable. Pour remédier à cet état de choses, M. Guimet a résolu d'en publier une traduction française, dont nous parlerons plus tard. L'index du Tandjour est aussi fort utile, mais trop bref vu l'étendue de cette collection; quant à la notice sur la vie de Çâkya, elle a été le point de départ d'une publication importante de M. Ed. Foucaux : il en sera question tout à l'heure.

Quelques savants ne tardèrent pas à entrer dans la voie ouverte par Csoma. L'éminent mongoliste de Saint-Pétersbourg, J. J. Schmidt, qui, dès 1830, avait publié un travail sur le troisième monde des bouddhistes en s'appuyant sur les documents Mongols interprétés avec le secours des connaissances fournies par le sanskrit, fut tout naturellement amené à s'occuper de la littérature tibétaine dont la littérature religieuse des Mongols n'est que la reproduction; il donna aux Allemands, en 1841, à Saint-Pétersbourg, une grammaire et un dictionnaire tibétains, comme Csoma en avait donné aux Anglais à Calcutta. Deux ans après, paraissait le texte tibétain et la traduction allemande d'un célèbre recueil de légendes bouddhiques admiré des Mongols sous le titre de *Uliger-ün talay* (« Mer des comparaisons »), le *Damamuko* (tib. *Dzang lun*) « Sage et Fou, » *der Weise und der Thor*, comme l'intitule Schmidt[1].

Cinq écrivains, dont deux plus spécialement adonnés à l'étude des textes, continuèrent, en les suivant de plus ou moins près, Csoma et Schmidt : ce sont MM. Foucaux en France, Kœppen et Emile Schlagintweit en Allemagne, et Wassilief et Schiefner en Russie. Le volume publié par Kœppen en 1859

(1) *Dzang lun oder der Weise und der Thor aus dem Tibetischen übersetzt und mit dem Originaltexte herausgegeben von J. J. Schmidt*, Saint-Pétersbourg, 1843, 2 vol. in-8.

sous le titre de « *Hiérarchie et Eglise lâmaiques*[1] » et qui forme la seconde partie de son ouvrage intitulé : *La religion du Buddhisme et sa formation* est un résumé très complet et très soigné de ce que l'on sait sur le bouddhisme tibétain, son histoire et son développement. Emile Schlagintweit, dans un ouvrage de luxe, orné de planches, *le bouddhisme au Tibet* mit en œuvre les documents de tout genre rapportés par ses frères de leur mission scientifique; il y donne une analyse d'un livre célèbre, le Mani Kambun. Le volume de Schlagintweit est un de ceux que M. Guimet a résolu de rééditer.

L'ouvrage de Wassilief sur le *Bouddhisme, ses dogmes et sa littérature* promettait d'être très vaste; il était fondé à la fois sur la littérature chinoise et sur la littérature tibétaine. L'auteur avait consulté une multitude d'ouvrages, rassemblé une masse considérable de matériaux; malheureusement le désordre dans lequel étaient ses notes, le peu de soin qu'il avait pris d'indiquer la provenance de ses extraits, peut-être d'autres causes que nous ignorons, empêchèrent la publication de son ouvrage. Il n'en parut que le premier volume portant le sous-titre de « Vue générale, » publié à Saint-Pétersbourg en russe et presque en même temps en allemand[2]; volume très profond. L'auteur s'attache principalement à débrouiller les systèmes philosophiques du bouddhisme et donne l'analyse d'un certain nombre d'ouvrages dont il s'efforce de déterminer le caractère.

Dès 1847, M. Foucaux avait publié le texte tibétain du *Rgya ch'er rol-pa* : c'est seulement en 1860 qu'il en publia la traduction française sous le titre de *Histoire du Bouddha Çâkya-Mouni*[3]. Par son analyse du Kandjour, où il s'étend sur ce livre plus que sur aucun autre, par sa « notice sur la vie et la mort de Çâkya, » où il le met de nouveau et plus largement

(1) *Die Lamaische hierarchie und Kirche* von C. F. Kœppen, Berlin, 1859, in-8.
(2) *Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Litteratur* von W. Wassiljew. Erster Theil : Allgemeine Uebersicht. — *Aus dem Russischen übersetzt*, Saint-Pétersbourg, 1860, in-8.
(3) *Histoire du Bouddha Çakya mouni*, par Ph. Ed. Foucaux, Paris, in-4, 1860.

à contribution. Csoma avait en quelque sorte désigné ce livre aux tibétanistes futurs. M. Foucaux a donc été bien inspiré dans son choix. Seulement le *Rgya ch'er rol-pa* est un des ouvrages à propos desquels l'étude du bouddhisme indien et celle du bouddhisme tibétain se confondent. Le texte sanskrit existe : il a même été publié. M. Foucaux reprend donc son travail en faisant sa traduction sur le texte original. Cette réédition doit faire partie des publications nouvelles de M. Guimet.

Les travaux de M. Schiefner, décédé le 4 novembre 1879, sont très nombreux; la plupart ont paru dans les recueils scientifiques de Pétersbourg. Il ne fut pas constamment fidèle au tibétain, et, sur la fin de sa carrière, il le délaissa pour l'étude des langues altaïques; mais il finit par revenir aux études tibétaines et mongoles qui sont le fondement de sa réputation. Même dans ce domaine, ses travaux ne sont pas tous relatifs à la religion. La grammaire tibétaine, la numismatique mongole l'ont souvent occupé; néanmoins sa contribution aux études bouddhiques est importante. Dès l'année 1849 il avait publié une analyse très complète, presque une traduction d'une « vie de Çâkyamuni » en tibétain, ouvrage indigène, non traduit du sanskrit[1]. Un de ses derniers travaux est celui dans lequel il établit les rapports qui existent entre un ouvrage du Kandjour, le *Udâna-Varga*, et le célèbre recueil de Sentences pâli connu sous le titre de Dhammapada. Il est le premier qui ait donné une traduction satisfaisante du « Sûtra en 42 articles » petit livre très court, mais très important, que De Guignes avait déjà essayé de faire connaître, dont Huc et Gabet avaient rapporté d'Asie en France un exemplaire polyglotte, et donné dans le *Journal asiatique* de Paris une traduction très insuffisante. Un des plus importants travaux de Schiefner est la publication du texte tibétain et de la traduction allemande de

(1) *Eine tibetische Lebensbeschreibung Çâkjamuni's... im Auszug deutsch mitgetheilt von Anton Schiefner*, Saint-Pétersbourg, 1849. In-4, 102 pag.

« l'histoire du bouddhisme dans l'Inde[1] par Taranâtha.

Le bouddhisme indo-chinois a été aussi dans les dernières années l'objet de recherches assez actives. Sans insister sur les travaux qui ne sont pas spéciaux à l'Indo-Chine, mais se rapportent au bouddhisme méridional, comme le Dhammapada publié par Fausbœll en pâli avec traduction latine, et traduit depuis en allemand par Weber, en anglais par Max Müller, en français par Fernand Hû, de divers textes courts publiés à Berlin, à Paris, à Copenhague, enfin de la grande collection du Jâtaka en pâli et en anglais par Fausbœll et Rhys David, laquelle est en cours de publication, nous passerons en revue les travaux venus à notre connaissance, qui sont, à proprement parler, de provenance indo-chinoise.

Citons d'abord les *Etudes et Voyages* du Dr Adolphe Bastian, de Brême, vaste publication où il y a beaucoup trop de choses étrangères au sujet, beaucoup de répétitions et de redites, mais aussi beaucoup de renseignements intéressants et souvent tout à fait nouveaux. Si quelque amateur, doué d'une forte dose de patience, s'imposait la tâche de réunir ce qu'il y a de bon dans cet ouvrage, en élaguant les inutilités, il pourrait faire un excellent recueil très instructif offrant un tableau vivant du bouddhisme à Birma, à Siam, au Cambodge; car le voyageur a traversé tous ces pays.

Il y a eu des publications spéciales à chacune de ces contrées. Pour la Birmanie, un missionnaire français M. Bigandet, et un missionnaire américain, M. Chester Bennett, ont donné l'un et l'autre une vie du Bouddha, traduction de deux ouvrages indigènes, très semblables, et néanmoins différents. Le premier intitulé *Gautama udâna*, éloge de Gautama, a eu deux éditions[3]; il a été publié d'abord dans un

(1) *Târanâtha's Geschichte des Bouddhismus in Indien aus dem tibetischen übersetzt von Anton Schiefner*, Saint-Pétersbourg, 1869, in-8. — Le texte avait paru en 1865.

(2) *Die Völker der Œstlichen Asien. Studien und Reisen von Dr Adolf Bastian. Reise in Birman — in Siam — durch Kambodia — in Indischen Archipel* In-8, 5 vol. 1866-1868. — L'ouvrage a une suite qui concerne la Chine et le Mongol, etc.

(3) *The Life or Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese... the ways*

recueil périodique et ensuite à part avec un essai sur l'organisation de la confrérie bouddhique en Birmanie; une traduction française de cet ouvrage toujours publié en anglais a paru, il y a un an ou deux. Le travail de M. Chester Bennett a paru dans le *Journal de la société asiatique* américaine; c'est la traduction du *Mâlâlankaravatthu* « (ornement de la guirlande[1]), » ouvrage non moins instructif que le précédent. Mais un vice commun fait du tort à ces deux publications; les noms propres y sont invariablement reproduits sous leur forme birmane, qui est une altération de la forme pâlie, laquelle est déjà une altération de la forme sanskrite. Or, la règle est de ramener les noms à la forme sanskrite qui est classique[2]; c'est donc reculer que de s'en tenir à la forme birmane. Les traducteurs ont sans doute eu raison de la conserver puisqu'ils étaient hors d'état de restituer les noms sanskrits; mais il suit de là que, si les traducteurs sont incapables de ce travail, les lecteurs sont tenus de le faire pour profiter pleinement de leur lecture. Ces critiques, qu'il était impossible de ne pas faire, ne nous empêchent pas d'être fort reconnaissant à MM. Bigandet et Bennett du secours important qu'ils ont apporté aux études bouddhiques par leurs publications respectives.

Les *Buddhaghosa's Parables* publiées par le capitaine Rogers en 1870 méritent aussi une mention; elles ont été présentées au public sous le patronage de M. Max Müller qui a mis en tête, avec une savante préface, sa traduction du Dhammapada. C'est que le travail du capitaine Rogers se compose d'un certain nombre de récits, qui forment le commentaire du

to heibbam and notice on the phongyis or Burmese... monks. By the R. Rev. P. Bigandet, Rougoon, 1866; In-8 (2e édition).

(1) *Life of Gaudama, a translation from the burmese book entitled Ma-la len kara watthu*, by Rev. Chester Bennett, 1852.

(2) Ces noms sanskrits plus ou moins défigurés par les différents peuples qui ont reçu le bouddhisme sont une très grande difficulté que l'on comprend sans qu'il soit nécessaire d'y insister. Il suffira, pour en donner une idée, sans même invoquer des noms indiens, de dire que le nom de Judson devient en birman *Yo-de-than* et que j'ai vu une lettre birmane où le nom de Bigandet était orthographié *Bhi-kan tak*.

recueil intitulé Dhammapada, et en sont comme une édition populaire abrégée.

Pour Siam nous avions déjà dans la *Description du royaume Thai*[1] de Pallegoix des détails intéressants sur le bouddhisme et un bon résumé de la vie du Buddha, telle que les Siamois la racontent. Sa grammaire siamoise en latin est aussi très instructive; son dictionnaire est trop mal fait pour rendre tous les services qu'on en pouvait espérer. Depuis, deux écrivains, l'un indigène, l'autre anglais, ont écrit sur le bouddhisme siamois; l'indigène est le Phra-Klang du dernier roi de Siam, Chao phyao Thipakon auteur d'un traité sur les divines religions qu'il discute et compare entre elles sans oublier la sienne propre. Après avoir publié en anglais une analyse de ce livre siamois, M. Alabaster, consul de Sa Majesté britannique à Bangkok, en a donné une nouvelle édition augmentée du Pathama Sompothiyan (Vie du Buddha) et d'un traité sur le Prabat (« bienheureux pied ») empreinte du pied du Buddha. A ce dernier travail est joint un dessin du fameux pied et de 108 figures qu'on prétend y être tracées, mais que personne n'a jamais vues. Quant à la vie du Buddha, on comprend l'importance de la traduction qu'en a faite le consul anglais de Bangkok. Grâce à MM. Schiefner, Foucaux, Bigandet, Bennett, Alabaster, nous avons la vie du Buddha telle qu'elle est racontée au Tibet, en Birmanie, à Siam. Ajoutons, au Népâl, puisque l'original du *Rgya ch'er Rol pa* tibétain fait partie de la collection népalaise.

Le Cambodge est aussi un pays bouddhiste; les ruines remarquables qui y ont été découvertes, et dont la description a été donnée d'une façon plus ou moins complète par Bouillaux, Mouhot, Fr. Garnier, Delaporte, intéressent le bouddhisme. Le véritable caractère paraît n'en avoir pas encore été déterminé bien exactement. L'élément brahmanique doit y être dans une forte proportion, néanmoins il ne manque

(1) *Description du royaume Thai ou de Siam*, par Pallegoix. 2 vol. 1854.

pas de figures dont l'origine bouddhique est manifeste [1].

Enfin, il nous reste à direquelques mots de la Malaisie : on n'y connait pas de littérature née du bouddhisme ; mais il reste des monuments épigraphiques, dont plusieurs ont été interprétés par les savants de Batavia, et des débris de constructions ornées de sculptures. Le principal de ces monuments celui de Boro Boudour, dont on parlait beaucoup depuis plus de soixante ans mais que l'on connaissait fort peu, vient d'être, de la part du gouvernement hollandais, l'objet d'une importante publication. Un atlas d'environ 400 planches contenant près d'un millier de dessins, cartes et plans, deux gros volumes de texte descriptif et explicatif, l'un en hollandais, l'autre en français, résultat d'une immense travail commencé en 1814, interrompu dès l'origine, repris vers 1842 et continué sans interruption, mais non sans difficultés ni retards jusqu'au temps actuel [2], nous font enfin connaître les plus belles ruines bouddhiques de la Malaisie et offrent à tous ceux que le bouddhisme intéresse un important sujet d'études.

Dans cette revue rapide des travaux dont le bouddhisme tibétain et le bouddhisme indo-chinois et malais ont été l'objet, nous avons signalé plusieurs réimpressions entreprises par M. Guimet. Nous savons que ce travail est déjà commencé. L'analyse du Kandjour de Csoma, la vie du Buddha Çâkyamouni de Foucaux, le bouddhisme au Tibet de Émile Schlagintweit font partie de la collection. — Nous avons déjà dit que le travail de M. Foucaux est refait sur le texte sanscrit avec l'aide de la version tibétaine ; nous pouvons ajouter que l'analyse du Kandjour est accompagnée de notes, d'index et de traductions déjà publiées ou inédites de portions du Kandjour, appendices qui, sans rien ôter au travail de Csoma de

(1) Voyez *Exploration des monuments religieux de Cambodge*, par Spooner dans le tome I de la *Revue*, p. 83. (*Note de la Réd.*)

(2) *Boro Boudour dans l'île de Java*, dessiné par T. F. C. Wilson avec texte descriptif et explicatif par le Dr C. Leemans — traduction française de Van Hamel ; Leyde, 1874, in-8, 606 pages. — Partie hollandaise, partie française. — Atlas de 400 planches. — Quoique portant la date de 1874, cet ouvrage n'a été mis à la portée du public qu'en 1880.

son caractère primitif, en rendront l'usage plus facile, en même temps qu'ils le compléteront sur certains points. Il ne nous est pas possible d'en dire davantage. Le public jugera par lui-même, sans doute avant qu'il soit longtemps, des services que ces réimpressions peuvent lui rendre.

LÉON FEER.

APERÇU GÉNÉRAL

DES

PRINCIPAUX PHÉNOMÈNES RELIGIEUX

(Programme d'un cours élémentaire d'histoire des religions)[1].

INTRODUCTION. — Parmi les idées, les institutions, les pratiques, les sentiments qui, dans la société contemporaine, attirent notre attention et méritent notre intérêt, il y en a auxquels nous appliquons le mot *religieux* (croyances, églises, culte public, sermons, livres sacrés, prêtres, pasteurs, rabbins, fêtes religieuses, prières, œuvres de piété, crainte religieuse, confiance, etc.).

L'histoire de tous les peuples nous fait connaître un grand nombre de phénomènes du même genre.

(1) Le programme qu'on va lire sert depuis un an à un cours élémentaire donné aux élèves des écoles secondaires de Rotterdam (Voyez le Tome Ier de la *Revue*, p. 379). Avant de l'offrir aux lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* nous l'avons modifié et complété sur quelques points. Cependant, même sous sa forme actuelle, il ne prétend être qu'un canevas susceptible de rectifications et de modifications nombreuses, et dont le professeur devra remplir le cadre au gré des besoins de ses élèves et suivant les ressources de son savoir et de ses études. Nous croyons toutefois avoir indiqué, dans la façon dont nous avons distribué la matière, une méthode logique, qui permettra de parcourir dans tous les sens le terrain de l'histoire des religions. L'inconvénient qu'il y a à être promené ainsi de droite à gauche, d'un peuple à un autre, des temps anciens aux époques modernes, et *vice versa*, n'existe pas, à notre avis, pour les élèves auxquels cet enseignement est destiné. Ils ont l'habitude de classer les objets, non pas d'après un ordre chronologique ou géographique, mais d'après les qualités qui les frappent le plus. Il s'agit d'ailleurs d'un cours préparatoire, qui devra être suivi d'une étude plus méthodique et plus étendue des différentes religions, mais qui aura préalablement initié l'élève à la connaissance des phénomènes religieux et à la marche générale de l'histoire religieuse de l'humanité.

Il semblera peut-être à quelques-uns que, dans le choix de nos exemples, nous ayons fait la part trop large à la religion d'Israël et au christianisme. Deux considérations ont surtout motivé cette préférence. D'abord, ces deux religions sont les plus familières au grand nombre des professeurs et des élèves; ensuite, l'élève, ayant la Bible à sa portée, pourra vérifier sur les sources mêmes plusieurs détails de l'enseignement qu'il reçoit.

Il est évident que le professeur laissera de côté tel paragraphe ou tel détail qui lui paraîtra dépasser la capacité intellectuelle de ses élèves. Nous conseillerons même à tous de réserver les *Notes* de l'introduction et le § 4 du chap. I pour des élèves plus avancés. Peut-être le professeur, en faisant un triage parmi les matériaux de notre programme, pourra-t-il s'en servir pour deux cours successifs. Dans ce cas nous recommanderons spécialement pour le cours de seconde année les distinctions faites au no II du chapitre deuxième.

Nous joignons à notre programme le cadre de celui que notre ami, M. Hooykaas, a rédigé pour le cours supérieur des écoles secondaires, mentionné également dans notre article sur *l'Enseignement de l'histoire des religions en Hollande*. V. H.

Ce qui les caractérise, c'est qu'ils se rapportent tous à un ordre de choses élevé et mystérieux (surnaturel ou spirituel, idéal).

Le mot *religion* désigne ou bien un ensemble plus ou moins bien organisé d'idées, d'institutions, de pratiques et de sentiments de ce genre (religion chrétienne, juive, musulmane, égyptienne, grecque, etc.) ou bien la tendance générale de l'esprit qui produit ces phénomènes (un peuple, un homme « qui a de la religion »).

L'objet de la religion, conçu comme une personne, s'appelle dieu, *divinité*.

Note. — Toute religion trouve son origine :

1° Dans le besoin des hommes de s'assurer, pour la réalisation de leurs vœux les plus chers, le secours de puissances mystérieuses supérieures et d'entretenir avec elles des rapports plus ou moins intimes ;

2° Dans l'*impression* produite par certains phénomènes du monde matériel ou du monde spirituel, et par certaines expériences extérieures ou intérieures; cette impression vient corroborer les présomptions nées du besoin sus-nommé et en détermine ultérieurement le caractère.

Il a existé et il existe encore dans le monde une très grande *variété* de religions et de phénomènes religieux. (Comparez la mort d'un enfant sacrifié à Moloch avec celle d'un martyr chrétien, le culte des reliques avec l'adoration d'un idéal moral, la glossolalie des visionnaires avec un discours de Bossuet, « les guerres de Yahvéh » avec l'évangile de la charité, etc.).

Note. — Cette variété s'explique :

Par la différence des *vœux* dont les hommes désirent la réalisation (bien-être matériel, bonheur céleste, salut public, avenir national, purification morale, perfectionnement individuel, triomphe de l'église, triomphe de la vérité et du bien, etc.) ;

Par le caractère différent des *puissances* dont les hommes recherchent l'appui (divinités locales, nationales, universelles, capricieuses, sévères, bienfaisantes, dieux-nature, divinités spirituelles, dieu unique, plusieurs dieux, etc.) ;

Par la nature différente des *rapports* où les hommes croient se trouver avec leurs dieux (rapport d'esclave et de maître, de sujet et de roi, de justiciable et de juge, de grâcié et de bienfaiteur, de fils et de père, etc.) ;

Par la diversité des *impressions* produites par le monde extérieur ou par les expériences qui viennent consolider les convictions religieuses et qui en déterminent le caractère (la nature hostile ou favorable, imposante, effrayante ou attrayante ; une destinée calme ou agitée ; luttes extérieures ou intérieures, etc.) ;

Par la diversité des *sentiments* que l'homme éprouve vis-à-vis de ses dieux et du *culte* qu'il se croit obligé de leur rendre (crainte, respect, confiance, gratitude, amour, culte extérieur, compliqué ou simple, pompeux ou austère, dévotion intérieure, piété, etc.).

La religion change de caractère et ses manifestations se modifient suivant les temps et les lieux, suivant le tempérament et la destinée des peuples et des individus, suivant leur degré de civilisation, de culture intellectuelle et morale.

CHAPITRE PREMIER

LA DIVINITÉ ET LE MONDE DES DIEUX (IDÉES RELIGIEUSES).

§ 1. L'animisme, une philosophie primitive purement fantaisiste (rêves, visions). Le besoin religieux s'y rattache et trouve ses dieux dans des objets habités par des « esprits » ou dans des « esprits » invisibles. (*Fétichisme* et *culte des esprits*). Grand nombre de fétiches chez les nègres, le rôle du hasard dans le choix d'un fétiche[1]. Le fétichisme chez les Israélites : la pierre de Béthel, etc.; l'arche de Yahvéh (I Sam., IV., v. 2; Sam., VI); les téraphims. — Le fétichisme chez les chrétiens ; culte des reliques (la robe sans couture, etc.); la croix ; usage superstitieux de la Bible. — Chez les Mahométans : la Kaâba ; les reliques du prophète. — Fétichisme moderne. Restes de la philosophie animiste : le spiritisme et les tables tournantes.

§ 2. Adoration des *forces de la nature*. Personnification des phénomènes les plus imposants. La lune, le dieu de la vie nomade ; plus tard une déesse, sœur ou épouse du soleil, Astarté, Diane. — Le soleil brûlant (Moloch, Yahvéh), bienfaisant (Baâl). — Le ciel (Ouranos, Zeus, Varouna). — Le culte des astres. — La mer (Poseidon, Neptune). — Le vent (Hermès). — L'orage (Indra, Pallas Athênê). — Le culte du feu très répandu (culte de Mithra), particulièrement chez les Israélites : Yahvéh « un feu dévorant; » le buisson ardent (effet du soleil couchant), la colonne de feu ; description d'un orage, Psaume XVIII, 8-16; Yahvéh se manifeste et punit par le feu du ciel (comp. les foudres de Zeus).

Mythes : Osiris, Samson, Héraclès, Indra, Freyr, Balder, Loki, Pallas Athênê, Wodan et la chasse sauvage, etc. La lutte de Jacob (sens primitif de ce mythe).

§ 3. A mesure que la vie intellectuelle et morale se développe dans l'homme, il cherche surtout dans ses dieux des *qualités spirituelles*. Les anciens dieux-nature se transforment. Indra devient l'idéal de la vaillance

(1) On trouve des détails curieux, entre autres chez Tylor, *La civilisation primitive* (Primitive culture) II pp. 193 svv.

(transformation analogue de Samson et d'Héraclès); Zeus, l'idéal de la majesté, le vengeur du droit outragé; Pallas Athènè, la déesse de la sagesse; Hermès, le dieu de l'éloquence; Déméter, la déesse de l'ordre et de la vie de famille; transformations intéressantes d'Apollon. Divinités remarquables des Romains (Janus, Jupiter, Vesta). Osiris devient le dieu du monde de la lumière. Yahvéh, le dieu du désert, devient « le saint d'Israël » (comp. Ps. XVIII, 8-16 avec Isaïe, VI, 1-6).

La divinité conçue à *l'image de l'homme*; bonnes qualités et défauts. Zeus et Héra; les dieux de l'Olympe. Les dieux visitent la terre (Zeus, Apollon, Yahvéh, Genèse, XVIII). Leur jalousie (Prométhée, Genèse, III). Leur versatilité (Genèse, VI, 5, 6 : XVIII, 23-33). Leur colère (Iliade, XV, vss. 14 svv.; Nombres, XI, 1; I Samuel, XIV, vs. 37, etc., Psaume XXIX). Leur bonté envers leurs amis, leur miséricorde envers leurs sujets infidèles (Exode, XXXIV, 5-7 et passim). Leur manque de véracité (Hermès le dieu des voleurs; Yahvéh Exode, III, 18 : I Rois, XXII, 19 svv.). Leur injustice (Genèse, XVIII, Deutéronome, VII, 9; le dogme de la mort vicaire de Jésus-Christ). — L'homme-dieu du christianisme (l'adoration du Sacré-cœur). Le Bouddha.

§ 4. La divinité conçue comme *esprit pur* (Evang. de Jean, IV, 24), soit comme maître unique, absolu de l'univers : la « Moira » chez les Grecs, « Dieu » chez les juifs et chez les chrétiens, Allah, Brahma (déisme et panthéisme), soit comme principe spirituel du monde (Logos, doctrine chinoise du Tao), soit comme personnification de différentes vertus (chez les Romains) ou de l'idéal moral : Ahuramazda, « le Saint », « le Père céleste », le « Saint-Esprit »; « Dieu est amour » (I Jean, IV, 16); Dieu est la conception idéale de la vérité et du bien.

§ 5. *Hiérarchie des dieux.* — Le dieu suprême et les dieux inférieurs. Zeus le chef de la famille de l'Olympe (Iliade, chant VIII, 5 svv.), Yahvéh le roi céleste (Job, I, 6; I Rois, XXII 19), Yahvéh chef d'armée (Tsébaôth); II Sam., V, 23. 24; II Rois, VI, 16-17).

Serviteurs et *messagers* de la divinité : Hébé et Ganymède, Iris, Némésis, les Néréides et les Tritons. Séraphins et chérubins. Anges; leurs apparitions (l'échelle de Jacob, Abraham, Manoah, amis de Daniel, récits de Noël, Pierre délivré, etc. Gabriel, saint Michel, Raphaël).

§ 6. *Démons* et malins esprits. Esprits méchants dans les croyances animistes. Typhon, Loki, Ahriman, Azazel, Satan (comp. II Samuel, XXIV, 1 avec 1 Chron., XXI, 1). Le diable; la tentation dans le désert (Matth., IV); les possédés (Matth., VIII, etc.); l'empire de Satan, Beelzébuth, Bélial, Mammon, Asmodée, Lucifer. Les dieux du paganisme considérés par les chrétiens comme des démons (I Cor., X, 20. Conversion des peuples germaniques au christianisme). Le diable au moyen âge et chez les réformateurs (Luther à la Wartbourg).

§ 7. *Luttes des dieux.* — Les dieux-nature en guerre les uns avec les

autres (Indra contre Vritra ; Osiris contre Typhon, etc.). Combats entre dieux de différentes tribus et de différents peuples (Yahvéh contre les dieux des Cananéens, contre Dagon (I Samuel, v). Kémos, stèle de Mésa, etc.; les dieux de l'Olympe dans la guerre de Troie, Iliade, XIII, 347 svv. XX, 31 svv., etc.) Lutte entre Yahvéh et Baal (légende du Carmel, I Rois, XIX). Les puissances du bien contre celles du mal : Ormuzd et Ahriman, le Christ et Satan (Apocalypse, etc.)

Les dieux luttent avec les hommes (la lutte de Jacob, Prométhée, les Géants ; luttes morales de l'homme).

§ 8. *Images* de la divinité : Idolâtrie. — Les images au point de vue du fétichisme (résidence préférée des esprits), au point de vue du culte de la nature et de la religion spirituelle. Symboles.

Le culte des animaux chez les Égyptiens (Apis, Mnévis). Le taureau d'airain chez les Phéniciens et chez les Israélites ; le serpent d'airain, Néhustan. Images bizarres des dieux de l'Inde (de Brahma, de la Trimourti) ; images du Bouddha ; le Jaggarnaut ; l'éléphant, etc. — Les images des dieux de la Grèce (Phidias). Les images de saints et de madones chez les chrétiens (Raphaël). Le crucifix.

Attributs : le hibou de Pallas, le paon de Héra, la roue de la Fortune, etc. Le symbolisme du temple de Salomon, les chevaux du soleil, les deux colonnes Boaz et Jachin. Les clefs de saint Pierre, l'aigle de saint Jean, etc.

§ 9. *Idées eschatologiques*. — L'avenir des théocraties : la Götterdæmmerung, l'âge messianique avant et après l'exil de Babylone, le « siècle à venir » des Juifs. Livre de Daniel, d'Hénoch, etc.). Le « règne de Dieu » des Chrétiens (I Corinth., XV ; Matth., XXII, XXIV, etc.) ; le retour du Christ (I Thessal., IV, 16) ; le règne de mille ans, la Jérusalem céleste (Apocalypse).

Résurrection des morts et immortalité. Le royaume d'Osiris chez les Égyptiens, le jugement des morts. La métempsychose des Hindous, etc. Le Hadès des Grecs. Le Scheôl des Israélites. La résurrection des justes. Le Walhalla des Germains. Le paradis des Musulmans. Le ciel et l'enfer des chrétiens. Idées du moyen âge. Enfer, purgatoire, paradis (le Dante). Le Nirvâna bouddhiste. Idées du spiritisme moderne.

CHAPITRE DEUXIÈME

L'HOMME VIS-A-VIS DE SES DIEUX (SENTIMENTS ET USAGES RELIGIEUX).

1. *De l'adoration en général* ; sentiments religieux primitifs et principaux usages.

§ 1. *Sentiments*. — La crainte (Genèse, XXVIII, 17 ; Exode, XX, 18-21 ; Juges, XIII, 22 etc.; chez tous les peuples) ; le sens du mot « la crainte de Dieu » se

modifie. — L'espérance (change successivement d'objet). — La reconnaissance (pour des motifs divers). — Le sentiment d'avoir offensé la divinité (réveillé par une catastrophe, II Samuel, xxi); interprétation religieuse du remords.

§ 2. *Offrandes et sacrifices.* — Au point de vue de l'animisme, on croit que « l'âme » de l'offrande entre dans le monde des esprits; de là l'usage de la brûler; cependant, l'odeur peut suffire aux dieux (Genèse, viii, 21; I Samuel, xxvi, 19). Les sacrifices chez les Grecs; les bêtes ornées de couronnes. Le somâ des Hindous. Différents genres de sacrifices : suivant la nature de l'offrande (des fruits, des bêtes, des hommes, surtout des enfants; offrandes de Caïn et d'Abel, sacrifice d'Abraham); suivant le résultat à obtenir et les formalités de la cérémonie (chez les Israélites : holocaustes, sacrifices expiatoires ou de propitiation, sacrifices d'actions de grâces, etc.) — La mort de Jésus considérée comme un sacrifice. La messe un sacrifice non sanglant. L'encens chez les catholiques.

§ 3. *Prières et hymnes.* — L'homme parle, chante, crie, pour être entendu de ses dieux (voyez Psaume xxii, 3, I Rois, xviii, 27-29). L'attitude de l'homme qui prie (attitude différente chez les Grecs, les Romains, les Juifs, les Chrétiens, les Musulmans); formules et formulaires; bandeaux de prières, chez les Juifs; moulins à prières, chez les Bouddhistes; sacrifices de papiers contenant des prières, chez les Chinois. Les prières des Catholiques (le *Pater*, l'*Ave Maria*); livres de prières (le Prayer-Book), prières liturgiques, chapelets, prières publiques et prières faites en secret (voyez Matth., vi, 5 suiv.). Prières à heures fixes (Juifs, Musulmans, Chrétiens), prières à voix basse prières sacerdotales. La prière, expression symbolique et solennelle du besoin religieux.

Chants religieux. Les chœurs de la tragédie grecque. Les psaumes israélites (livre de cantiques du second temple); les chants hamaalôth; orchestres et chœurs de lévites; l'usage des psaumes chez les Juifs actuels. Hymnes catholiques : le « Te Deum », « l'Agnus Dei » etc. Musique sacrée (Palestrina, Bach, Händel, Gounod, etc.). L'orgue. Les chœurs célestes (Luc, ii, 13; Apocalypse).

§ 4. *Fêtes religieuses.* — Elément caractéristique du culte de la nature et des religions nationales (la périodicité de certains phénomènes de la nature amène des fêtes périodiques). Fêtes du printemps, de la nouvelle lune, de la mort et de la résurrection du soleil. Les fêtes de la nature se rattachent peu à peu à des souvenirs nationaux et changent de caractère; chez les Israélites : les fêtes des mazzôth, de Pâques, des semaines, des tabernacles; fêtes des Grecs : les jeux olympiques; fêtes des Romains : les Saturnalia; des Germains : la fête de Yule, la Saint-Jean; origine des fêtes de Noël, de Pâques, de Pentecôte des chrétiens. Fêtes ecclésiastiques; chez les Juifs; le Sabbat, le grand jour de l'expiation; chez les Chrétiens : le dimanche, Noël, Ven-

dredi-Saint, Dimanche des Rameaux, Pâques, l'Ascension, Pentecôte ; particulières aux catholiques : la Fête-Dieu, l'Annonciation, l'Assomption, le Carême, l'Avent, la Toussaint, la fête des morts, les jours des saints, etc. ; particulières aux protestants : la fête de la Réformation ; en Suisse, les jours de jeûne, etc.

§ 5. *Lieux sacrés, cérémonies.* — Choix de certains endroits comme lieux sacrés (exemples dans l'histoire de Noé, d'Abraham, de Jacob, de Samuel, de David, etc.). Bamôth, autels, temples, pagodes, chapelles, églises, cathédrales, mosquées ; bois et bosquets sacrés, fleuves sacrés (Jourdain, Gange) ; la Terre Sainte, le Saint-Sépulcre, le tombeau du Prophète, les cinquante villes qui possèdent les cendres du Bouddha. Lourdes, la Salette, etc.

Les mystères (d'Eleusis, d'Egypte, d'Asie Mineure). Les sacrements des Chrétiens : le baptême, l'Eucharistie (messe, communion) ; la confirmation, la consécration, la confession, le mariage, l'extrême-onction. Le serment.

Le jeûne (chez les Juifs, les Catholiques, les Musulmans). Pèlerinages et processions (à Silo, à Jérusalem, à Rome, à la Mecque, etc.). Cérémonies bizarres des prêtres de Baâl, des derviches musulmans, etc. Auto-da-fé.

II. *Des usages religieux considérés dans leur rapport avec le but que l'homme se propose d'atteindre par ces moyens.*

§ 6. L'homme essaie de *sonder* le mystère de la *volonté divine*. Oracles (Dodone, Delphes, l'éphod, les Urim et Thummim des Israélites ; rôle important du sort sacré chez ce peuple. Josué, VII, 16 sv., I Sam., XIV. David et Abiathar) ; augures et aruspices ; consultation des entrailles des victimes chez les anciens habitants du Mexique, etc. (Les expressions « de bon augure, » de « mauvais augure », « sous les auspices. ») Songeurs et interprètes de songes (Joseph, Daniel : opinion curieuse de Cicéron sur la matière ; songes de César, de Lucrèce, etc.). Devins et voyants : Balaam, la Sibylle ; songes curieux chez certains peuples pour provoquer des visions (bains de sueur, tabac, opium, etc.). Astrologues. Evocation des morts (I Samuel, XXVIII). Les ordalies.

§ 7. L'homme essaie d'exercer une *influence directe sur la volonté divine*, de la modifier par des artifices surnaturels. Sorciers et sorcellerie, faiseurs de pluie chez les Cafres et les Nègres ; influence magique de reliques, de formules et d'objets sacrés ; exorcisme. Il se met en opposition avec ses dieux et, dans cette lutte, l'emporte parfois. Jerubbaâl, Juges, VI, 31 ; lutte de Jacob, Genèse, XXXII, 28 ; Frithiof contre Ham et Hejd ; Diomède contre Arès et Aphrodité, Iliade, V, 319-352, 847-886.

§ 8. L'homme essaie d'exercer une *influence indirecte sur la volonté divine*, de la tourner *en sa faveur*.

a. Par des *présents*. Sacrifices offerts pour détourner une catastrophe ou pour faire cesser un fléau. (Le Minotaure ; Iphigénie ; Mésa, II Rois, III, 17 ;

II Sam., xxi, 14 : la mort de Jésus considérée comme une rançon payée à Satan ou comme un sacrifice destiné à apaiser la colère divine.)

b. Par des *menaces* ou par des *promesses*. Le fétichiste menace et frappe souvent son fétiche ; usage analogue chez les Égyptiens vis-à-vis de certains animaux sacrés ; Luther au lit de mort de Mélanchton ; — Vœux : le vœu de Jephthé, de la mère de Samuel ; vœux nombreux du temps des croisades, enfants voués au blanc et au bleu au moment de leur naissance ; églises et chapelles construites pour remplir un vœu ; ex-votos.

c. Par des *pénitences*, des *prières*, des *supplications*. Intervention d'Abraham en faveur de Sodome ; touchante intervention de Moïse en faveur de son peuple, Exode, xxxii, 9-14 ; Nombres, xiv, 13-19 ; de David ; II Samuel, xxiv, 16-17 ; d'Élie, I Rois, xvii, 20 svv. ; conseil donné dans l'épître de Jacques, v, 14 sv., la parabole du juge inique, Luc, xviii, 2 svv. ; les larmes et le sang des saints, Apocal., vi, 9 svv. ; prières publiques à l'occasion de sécheresses, d'épidémies, etc.

d. Par des *œuvres pieuses*. Les favoris de la divinité ; dogme israélite du rapport étroit entre la piété et le bonheur. La religion de la loi (servir Dieu en vue du salaire).

§ 9. L'homme essaie de *se rapprocher de la divinité*, d'entrer en contact, *en communion* avec elle : en visitant des lieux sacrés, en y établissant sa demeure (prise de voile, comp. Psaume lxxxiv) ; en se mettant en rapport avec des prêtres, en se plongeant dans la prière, dans la lecture des livres sacrés, dans la dévotion ; en s'arrachant, par le jeûne et par la pénitence, aux plaisirs ordinaires et aux choses du monde (ascétisme, nirvâna). Le culte de Dieu = cultiver les choses divines.

§ 10. L'homme veut simplement *exprimer les sentiments* qui l'animent à l'égard de la divinité.

Le sacrifice devient le signe et le symbole du dévouement, de la reconnaissance ; la prière, l'expression solennelle d'un sentiment pieux, d'un besoin spirituel ; le jeûne, le signe de la tristesse morale ; les fêtes, la manifestation d'une disposition religieuse, etc. A ce point de vue la forme extérieure est secondaire et cesse d'être indispensable ; l'essentiel c'est le sentiment. (Les prophètes israélites du viiie siècle avant Jésus-Christ ; voyez surtout Osée vi, 6 ; Isaïe, i, 11, svv. Matth. v, 23-24, vi, 5 svv., 16 svv. ; l'idée protestante de la justification par la *foi*).

III. *Adoration spirituelle, intérieure.* (Év. Jean, iv, 20-24.)

§ 11. *Sentiments* religieux. — *Soumission* à la volonté divine : résignation (Job, i, 21b ; ii, 10 ; le fatalisme du Musulman) ; obéissance, Abraham (Genèse, xii, 4, etc.) ; Jésus à Gethsémané. — *Respect* des choses divines (Exode, iii, 5 ; Isaïe, vi, 5, svv., « procul profani. » Comp. Matth., xviii, 10 ; v, 34-37). — *Sentiment du péché* : théologies juive et chrétienne, hymnes védiques à Varuna, le livre des morts chez les Égyptiens, le Maz-

déisme. — *Reconnaissance* : dans toutes les religions qui honorent la divinité comme l'auteur de biens matériels ou spirituels ; actions de grâces, etc. — *Confiance* : Abraham, Élie, I Rois, xvii ; Psaume xxiii, Néhémie ii, 20 Matth., vi, 25 svv. ; confiance dans le triomphe de l'esprit (Ézéchiel, xxxvii, 1-15 etc.). *Amour* : Moïse l'ami de Dieu ; Matth., xxii, 37 ; amour intime : les mystiques, François d'Assise, les Frères moraves ; amour ardent : consécration à la cause divine, enthousiasme religieux, fanatisme. — La vie *morale* se confond avec la vie *religieuse* (comp. Philippiens, iv, 8 svv.)

CHAPITRE TROISIÈME

LA DIVINITÉ DANS LE MONDE DES HOMMES (PERSONNAGES SACRÉS, HOMMES RELIGIEUX, ACTIONS RELIGIEUSES).

§ 1. Hommes *doués de forces surnaturelles*. Thaumaturges, sorciers. Moïse (plaies d'Égypte) ; magiciens. Élisée, Jésus, Pierre et Paul, d'après la légende. Apollonius de Tyane, Simon le Magicien ; saints catholiques, exorcistes, charlatans.

§ 2. *Représentants* de la divinité. Incarnations ; nombreuses incarnations de Vishnou ; le Bouddha ; le Dalaï-Lama : « le Logos fait chair » (comp. chap. I, § 3). — Prêtres et autres médiateurs ; types de prêtres ; Calchas, Aaron, Amatsia, etc. Théocraties ; hiérarchie du clergé catholique ; l'empereur de Chine ; le Messie ; le Khalife ; le pape.

§ 3. Hommes *inspirés*, animés d'un souffle divin ; les nabis du temps de Samuel (« Saül parmi les prophètes ») ; les prophètes israélites du ixe et ceux du viiie siècle avant Jésus-Christ (voyez Amos, vii, 12-25) ; la Pythie ; la manie poétique. Le Réveil ; Revivals américains : Moody et Sankhey. Derviches tournants, rugissants, etc. La légende de Pentecôte ; glossolalie.

§ 4. *Artistes* enseignés par les dieux. Tous les arts attribués à un enseignement divin. Atelier d'Héphaistos chez Homère, Iliade, xviii, 410 svv. ; Apollon et les Muses enseignent les arts. L'arche de Noé ; les constructeurs du tabernacle juif (Exode, xxxi, 1-11). Au moyen âge, et plus tard encore, un art nouveau, ou une nouvelle découverte de la science, est souvent attribué aux enseignements du diable : Bernard Palissy, Salomon de Caus, etc.

§ 5. *Interprètes* de la divinité (révélation de la *vérité* divine et de la *volonté* divine).

a. *Écrivains* sacrés. Auteurs et rédacteurs de livres sacrés : Védas, Kings, Zend-Avesta, Bible, Koran : les évangélistes canoniques. Le dogme de l'inspiration. — Les scribes juifs et les docteurs chrétiens. — Écriture divine (Daniel, v) ; légendes touchant le Décalogue.

b. *Législateurs* religieux : Solon, Lycurgue, Numa, Kong-fu-tse, Esdras, (Décalogue, Thorah).

C. *Fondateurs* de religions : Lao-tse, Moïse, Paul, Çâkya-mouni, Mohammed ; fondateurs de sectes (Brigham Young, etc.).

D. *Réformateurs* religieux. Zarathustra ; les prophètes israélites ; le roi Josias ; Jésus ; les Réformateurs du XVIe siècle. Initiateurs religieux modernes ; le Père Hyacinthe ; les protestants libéraux ; Chunder Sen.

§ 6. *Héros religieux* (actes d'héroïsme).

A. *Champions* de la divinité. Nimrod, Samson le tueur de Philistins, Josué, Jahel, David et Goliath. — Les héros de la guerre de Troie. — Les croisés. — Les grands inquisiteurs ; les bourreaux des hérétiques ; Loyola. — Le glaive d'Allah (Saladin). — Partis religieux.

B. *L'héroïsme de la souffrance* : « le serviteur de Yahvéh » (Isaïe, LIII), « l'évangile de la croix » ; martyrs juifs ; martyrs chrétiens (saint Étienne, Polycarpe, Perpétua, saint Laurent, saint Sébastien ; Savonarole, Jean Huss, etc.) Martyrs de la liberté, de la science, etc.

C. « *Ouvriers de Dieu.* » Hercule ; Paul (II Cor., XI, 24 svv.) ; sœurs de charité ; saint Vincent de Paul ; Elisabeth Fry ; Miss Nightingale ; philanthropie moderne.

D. *Ascètes* ; privations et pénitences volontaires : Nazaréens ; Esséniens ; moines ; religieuses ; Siméon Stylite ; ermites, saint Antoine ; — Vestales. — Ascètes du Bouddhisme. Derviches.

§ 7. *Actions* importantes inspirées par des motifs religieux. — Guerres de religion : « les guerres de Yahvéh » ; la guerre de trente ans ; guerres de religion en France ; les Huguenots. — Les Croisades. — Propagande guerrière ; Charlemagne ; la propagande de l'islâm. — Propagande pacifique : mission extérieure et intérieure du piétisme allemand ; la low-church en Angleterre ; formes bizarres de propagande américaine). — Émancipation des esclaves (Théodore Parker).

VAN HAMEL.

ÉTUDE GÉNÉRALE

DES DIFFÉRENTES RELIGIONS

Programme d'un cours supérieur d'histoire des religions,
au point de vue de l'enseignement secondaire.

---

§ 1. Différence entre *la religion* et *les religions*. Etymologie et usage du mot latin *religio*. Elément commun à toutes les religions ; manifestations nombreuses et variées. Origine et analyse du phénomène de la religion. — Celui qui ne connaît qu'une seule religion n'en connaît aucune. Eléments universels et particuliers. Toutes les religions ont droit à notre appréciation et à notre respect.

§ 2. La religion est un phénomène historique. — Développement et dégénérescence ; causes de ces deux phénomènes. Religions civilisées et religions incultes. La religion du livre. — Sources de notre connaissance de l'histoire des religions.

§ 3. Classification des religions d'après leur pouvoir de créer des associations. Religions de famille ; religions nationales ; religions universelles. — Classifications erronées ou insuffisantes : religions monothéistes et polythéistes ; religion naturelle et religion révélée ; religions primitives (culte de la nature), religions civilisées (subissant l'influence de la culture), religions morales. A repousser également la classification des religions d'après un principe philosophique ou morphologique. Le critérium de Lessing (Nathan der Weise) est excellent pour l'appréciation, mais inutile pour la classification scientifique des religions.

§ 4. La religion des tribus incultes et les restes de ce point de vue dans toutes les religions supérieures. Animisme, fétichisme, spiritisme, chamanisme.

§ 5. Les Nores (et les Germains). Religion poétique, fantastique, personnification des phénomènes et des forces de la nature. L'élément esthétique, l'élément intellectuel, l'élément national, l'élément moral y existent tous en germe, sans qu'aucun d'eux y prenne de plus grandes proportio

§ 6. La Chine. Religion très inférieure par suite de l'absence de fantaisie, tant au point de vue intellectuel et poétique qu'au point de vue moral : utilitaire et conservatrice, elle manque absolument de mysticisme. En Chine la religion a été utilisée d'une façon remarquable en faveur de l'État et de la vie sociale, dont l'organisation est primitive et mécanique. (La question chinoise ; l'ancienne religion officielle, Kong-fu-tse, Meng-tse. — Ensuite Lao-tse.)

§ 7. L'Egypte. Première religion vraiment nationale. Pourtant culte de la nature. En apparence polythéisme bizarre et culte d'animaux. Belle idée fondamentale : la vie se maintient, même dans la mort. Ni doctrines secrètes, ni métempsycose. Religion symbolique, théocratique, mystique. Morale pure et élevée.

§ 8. Les Romains. Religion pratique, mais pas élevée (elle a quelque analogie avec celle des Chinois). La religion est tout entière au service de l'idée nationale et des intérêts nationaux. Génies, dieux, culte. Le Romain dévinise les réalités de la vie ordinaire ; sa religion est à la portée de tous, mais l'idéal lui échappe. Beaucoup d'ordre et de régularité, mais peu de progrès. Rome est tout (Jupiter Optimus Maximus ; adoration de l'empereur). — Les dieux grecs transportés à Rome y perdent leur éclat et leur charme. Cependant la religion des Romains a mis en relief l'idée du droit.

§ 9. Les Grecs. Influences heureuses (différentes civilisations ; Homère et Hésiode ; le climat et le peuple). La religion s'y développe, du culte de la nature (Homère lui-même a déjà dépassé ce point de vue primitif) jusqu'à

l'adoration de divinités ayant un caractère humain et des formes humaines. Religion nationale, esthétique. Elle a presque réalisé l'idéal du beau. L'idée morale n'y arrive pas à la place qui lui revient. Les « mystères » n'apportent pas à cette religion un soutien durable; la philosophie la mine. Banqueroute finale de la religion des Grecs.

§ 10. Les Hindous. (Indo-Germains, Aryas). — A. Religion védique, poétique, naïve, élevée, profondément religieuse. B. Brahmaïsme anté-bouddhiste; exclusivement national, sacerdotal. L'institution des castes; la métempsycose; panthéisme mystique. C. Le Brahmaïsme conserve son caractère de spéculation philosophique et son ascétisme lorsque, dans sa lutte contre le Bouddhisme, il prend des formes nouvelles (idées populaires, les aventures de Vishnou, littérature sacrée accessible à tous), et même jusqu'à nos jours. — Les Sikhs (Brahmaïsme et Islamisme). Le Brahmo-Somaj (Brahmaïsme et Christianisme).

§ 11. Le Mazdéisme. Sorti du culte de la nature des Aryas primitifs (Zarathustra ?) Tendance au monothéisme. Influence prépondérante de l'idée morale. Le dualisme en tout. Belle eschatologie.

§ 12. Israël (l'idée fondamentale de cette religion est l'idée de sainteté). a. Le Sémitisme. b. Le Mosaïsme et le Prophétisme. (Monothéisme éthique, eschatologie, étroitesse nationale.) c. Le Judaïsme (jusqu'à nos jours.)

§ 13. L'Islâm. Hanifisme; Mohammed; le Koran, la Sunna; les cinq colonnes. Cette religion n'est pas originale. Attraits de ses éléments sensualistes pour l'homme d'Orient. Circonstances favorables. Guerre sacrée et mission. Propagande de l'Islâm. Il a fleuri en Perse et en Espagne. Tentative de réforme; les Wahabites. Il s'est trouvé impuissant à rendre des services réels à la civilisation. Cette religion satisfait spécialement le sentiment de dépendance.

§ 14. Le Bouddhisme. Dans sa philosophie et dans sa façon d'envisager la vie, cette religion se montre la fille du Brahmaïsme. Absence de l'idée de Dieu. En fait, le Bouddhisme écarte la hiérarchie et les castes, et remplace les cérémonies et les spéculations abstraites par la pureté morale et l'abnégation. Sentiment profond de la misère humaine; charité illimitée; pessimisme; manque d'espérance. Mortification; idées d'humanité. Karma (continuité de la vie morale) et Nirvâna. Le Bouddha. Morale systématique. L'ordre des moines mendiants. Histoire du Bouddhisme jusqu'à nos jours. (Le Nord et le Midi. — Le roi Açoka. Livres sacrés et propagande. — Ceylan. — Le Lamaïsme, etc.). — Religion universelle; religion de la douleur. Le Bouddhisme a joué un rôle honorable en adoucissant les mœurs, mais il a étouffé l'énergie.

§ 15. Le Christianisme. Phénomène religieux très complexe. L'idée du prix de l'individu; le principe de l'amour; « Notre Père. » Le mouvement messianique. L'idée de l'Homme-Dieu devient l'idée centrale. Sorti d'Is-

rael, le christianisme subit l'influence de l'esprit philosophique de la Grèce et celle de l'esprit pratique et réaliste de Rome; de là, d'un côté, le dogme, de l'autre, l'église catholique. Par son contact avec le monde germanique le christianisme arrive à mettre en relief le principe de la souveraineté de l'idée morale et des droits de l'individu. L'idée chrétienne est susceptible d'un développement illimité; le christianisme est la religion de « l'humanité » et de l'espérance; il est capable de pénétrer et d'élever la vie humaine et promet de conduire l'individu et l'humanité à leur destination. « La famille de Dieu. »

§ 16. Conclusion et résultats. La religion est un phénomène universel. Elle est sortie de l'homme; elle est inaliénable et indestructible. Elle a été partout la grande puissance. Sa nature l'entraîne à un développement toujours plus grand. Ces conceptions toujours plus nettes et cette pratique toujours plus simple et plus pure ne sont pas arbitraires ou variables. Il y a un fond de vérité dans l'idée de la révélation; c'est que la vérité se dévoile aux génies; et ce sont eux qui font l'histoire. Dès qu'il n'y a plus progrès dans une religion (le phénomène du conservatisme religieux expliqué), il y a conflit, et la religion en souffre. (Voyez entre autres l'ultramontanisme.) L'essentiel dans la religion. Chaque religion, même la plus pure, ne met en relief qu'un seul côté du phénomène. Il est donc impossible d'avoir une seule religion pour tous. Avenir du christianisme, conçu, non pas comme religion positive, mais comme principe de vie. Le caractère essentiellement humain des principes de Jésus. Ce qu'on peut en attendre.

I. Hooykaas.

COMPTES-RENDUS

Dr. Ferdinand Hitzig's *Vorlesungen ueber biblische Theologie und messianische Weissagungen des Alten Testaments*, herausgegeben von Lic. Theol. J. J. Kneucker. 1 vol. in-8, xiv, 64-224 p. Karlsruhe, H. Reuther, 1880. (Leçons sur la théologie biblique et sur les prophéties messianiques de l'Ancien Testament.) [1]

Hitzig, mort en 1876, a brillé comme une étoile de seconde grandeur au firmament, aussi encombré que nébuleux, de la théologie allemande. Il s'est montré, dans son long enseignement et dans ses nombreuses publications, fort bon hébraïsant et critique médiocre. M. Kneucker, en donnant ses soins au présent ouvrage, a pensé compléter utilement l'œuvre de son maître et ami. Il nous assure que Hitzig y attachait une importance

1. Nous croyons qu'il y a quelque intérêt à reproduire ici cet article (Voyez *Revue critique*, 1880, nº 48, p. 424 suiv.) où nous avons fait voir, par un spécimen instructif, combien la préoccupation théologique peut nuire chez des écrivains allemands à l'emploi des saines méthodes d'interprétation historique.

extraordinaire et il nous l'offre comme le pendant de l'*Histoire* (extérieure) *du peuple d'Israel*, publiée en 1869 par le regretté érudit : ici nous trouverons l'histoire *interne*, l'histoire de l'esprit israélite.

Sous le nom malheureux de « théologie biblique de l'Ancien-Testament », les Allemands entendent l'exposé des idées religieuses des anciens Juifs telles qu'on peut les reconstruire à l'aide des livres de la Bible. C'est un chapitre, et des plus beaux, de l'histoire religieuse de l'humanité. Mais cette étude perdrait, paraît-il, à être conduite selon les règles usuelles de la critique, qui n'établit un résumé ou un exposé que sur une série de monographies, élucidant les questions de date et d'auteur, assurant exactement ce qui revient à chacun. Pour Hitzig, comme pour la plupart de ses congénères, la théologie biblique est au-dessus de ces minuties; elle part à la recherche d'un principe et, quand elle l'a trouvé, elle en déroule logiquement les conséquences. C'est ce qu'il établit dans le langage d'une mauvaise philosophie : « L'historien ne doit pas se contenter de classer et d'exposer les doctrines selon l'ordre de leur apparition dans l'Ancien-Testament. Mais il se demande : pourquoi en ce temps-ci et non en ce temps-là? Les motifs trouvés doivent être des motifs internes, tirés de l'essence même des idées et qu'une excitation extérieure a mis en état d'agir. Les idées ne se bornent pas à se suivre l'une l'autre ; la dernière suppose la première, celle-là est cause de celle-ci et est à la base de son développement. C'est ainsi qu'à partir des points de détail, on remonte toujours, jusqu'à ce qu'on se heurte à une idée, qui celle-là n'a point de raison d'être, mais forme, au contraire, le centre commun auquel il faut toujours revenir. Cette pensée est la pensée fondamentale, ou le principe de la religion, dont toutes les autres idées ne sont que des apparitions, des moments de développement ou des degrés, par lesquels l'idée s'est développée peu à peu jusqu'à la négation de son apparition initiale (*sic*). Cela est la *méthode génétique*, la seule vraie, la seule qui puisse procurer une véritable science. Seule, elle nous offre le lien vivant des idées. » Les conséquences de ces singulières doctrines ne se font point attendre. Nous apprenons, sans plus tarder, que « ce que nous devons considérer comme étant vraiment une doctrine de l'Ancien Testament, c'est seulement ce qui se rattache indirectement ou directement au principe. » A côté de ce droit de récusation à l'égard de ce qui ne s'accorderait point avec son prétendu principe, M. Hitzig ne s'en attribue pas un moindre à l'endroit des doctrines qui s'accordent avec ce fameux principe lui-même. Ces déclarations sont si étranges, qu'on ne saurait se dispenser de fournir la preuve qu'on ne fait point ici tort à l'écrivain. Si un auteur biblique, dit-il, expose une opinion individuelle « quand même cette opinion peut être rapportée au principe, » il suffit qu' « elle ne découle pas nécessairement dudit principe pour pouvoir être mise de côté comme n'étant pas *la doctrine de l'Ancien Testament*. »

Mais il ne suffit pas à l'auteur de choisir à son gré entre les idées contenues aux livres de l'Ancien Testament, conservant celles qui, prétend-on, « découlent nécessairement du principe, » négligeant les autres. Hitzig réclame formellement le droit d'*inventer* : « Une idée n'a peut-être pas été mentionnée dans l'Ancien Testament, elle n'y a point été exprimée clairement, mais elle découle nécessairement du principe ou bien elle comble une lacune entre deux pensées. Cette doctrine appartient à l'Ancien Testament; elle est indispensable, elle doit prendre place dans le système. » Il ne restait plus qu'à déclarer que la date des idées ne doit pas être cherchée dans la vérification des documents, mais dans leur succession logique, que l'on supplée ainsi sans peine aux lacunes de la littérature puisque chaque idée se classe mathématiquement d'après le degré d'évolution où le principe s'y représente, enfin que deux idées contradictoires ne s'excluent pas, même quand elles se rencontrent dans un seul et même auteur : et c'est ce que l'honorable érudit n'a pas manqué de déclarer (p. 8 et 10).

Quand on part de ces principes, on doit aboutir fatalement à une construction purement théorique et de fantaisie qui n'a plus rien de commun avec l'histoire de l'évolution réelle de l'idée religieuse au sein du judaïsme ancien. On arrive à imaginer une *dogmatique* hébraïque, qu'aucun Hébreu d'aucun temps ne reconnaîtrait comme l'expression de sa manière de voir ou de celle de ses contemporains. Voici, en effet, les divisions de l'ouvrage : Premier chapitre : *Du principe de la religion de l'Ancien Testament* : 1° de l'essence de l'esprit hébraïque ; 2° de l'essence des religions de l'ancienne Asie ; 3° la religion d'Israël jusqu'à Moïse ; 4° genèse du principe de la nouvelle religion hébraïque ; 5° rapport de ce principe aux religions païennes. — Première grande division : Dogmatique générale (Allgemeine Glaubenslehre). — Deuxième chapitre : *Doctrine de Dieu considérée dans son indépendance absolue* (Nach seinen absoluten Selbstaendigkeit) : 1° la pure idée de Dieu conformément au principe ; 2° la conception et l'exposition de l'idée de Dieu dans l'Ancien Testament ; 3° évolution de l'idée. — Troisième chapitre : *L'idée de Dieu dans son rapport avec le monde* : 1° rapport avec la création ; 2° avec le gouvernement du monde ; 3° médiation dudit rapport. — Quatrième chapitre : *Rapport de Dieu avec l'homme : anthropologie en relation avec la théologie* : 1° création de l'homme ; 2° conséquences ; 3° gouvernement de l'homme. — Seconde grande division : La particularisme. — Cinquième chapitre : *De l'essence de la théocratie* : 1° l'idée fondamentale du particularisme ; 2° origine et base de la théocratie ; 3° maximes de la théocratie. — Sixième chapitre : *De l'organisation et du développement de la théocratie* : 1° du chef de l'État ; 2° médiation de la théocratie : le prophétisme ; 3° le sacerdoce ; 4° la royauté ; 5° confirmation (*Bethätigung*) de la théocratie. — Septième chapitre : *De la théocratie idéale ou du Messie* :

1° caractère fini et insuffisance de la théocratie (*Endlichkeit und Unzulänglichkeit der bestehenden Theocratie*) : 2° processus de l'idée ; 3° du peuple et des limites de la théocratie idéale ; 4° contenu des espérances messianiques ; 5° du *chef* de la théocratie idéale ou du Messie.

Quand on va au détail, on n'y voit pas moins la définition dogmatique partout substituée à l'exposé de la réalité historique. A chaque page on pourrait relever des déclarations à la fois creuses et gonflées, telles que celles-ci : « Dans la création et la conservation du monde, le rapport de Jahveh au monde consiste en ceci, que de lui, l'être immanent en soi, provient une activité, dont le monde est le produit quant à son origine et à sa subsistance. Voilà dans quelle relation on devait chercher à désigner Dieu ; il fallait à cet égard se garder, d'une part, de donner naissance à l'apparence d'une dualité, de l'autre, de laisser le monde absorber la personne même de Dieu, de même qu'il absorbe toute son activité. Il fallait concevoir Dieu, — et exprimer par la langue ladite conception, — d'abord comme Dieu en soi, puis comme âme du monde... » (p. 61-62). « Précisément parce que les Israélites étaient seuls à adorer le Dieu véritable, le Dieu universel du monde, ce Dieu était pour eux leur Dieu particulier....» (p. 80). « Dans son dernier fondement, l'édifice de la théocratique hébraïque ne reposait sur rien moins que sur l'idée religieuse elle-même, à savoir sur la pensée qu'il y a un Dieu et que ce Dieu agit dans le monde. Les Hébreux ne tenaient pas leur Dieu national pour tout-puissant, etc., mais ils avaient choisi le Dieu vrai et tout puissant pour leur Dieu national » (p. 102).

On pourrait relever bien des idées étranges et mal venues, entre autres un singulier rapprochement entre El-Shaddaï et Ormuzd, dans les pages consacrées à la religion des Israélites avant Moïse : « Si l'explication du nom d'Ormuzd par le « Dieu qui a la force » est exacte, El-Shaddaï (Dieu puissant) a, semble-t-il, la même signification, et un rapport historique entre ces deux noms divins est possible. Cette hypothèse ne se recommande pas seulement par l'exact parallélisme de ces deux appellatifs combinés, mais encore par cette circonstance qu'au nom de Jahveh la langue zende présente un correspondant dans le mot *ahuada*, Dieu, proprement *estant*, celui qui est. Il faut seulement savoir si El-Shaddaï est la traduction de Auramazdâ, ou si c'est le contraire : des raisons décisives plaident pour la première alternative... » (p. 28-29). Suivent quelques considérations vagues et très contestables, mais aucun fait précis autorisant une conjecture aussi énorme et aussi grosse de conséquences, dont l'ensemble de l'ouvrage ne se ressent d'ailleurs aucunement. Il y a cinquante ans, ces rapprochements hasardés et fondés sur les analogies les plus extérieures étaient fort à la mode sur le terrain de la mythologie comparée ; il est inouï que Hitzig ait maintenu celui-là sans chercher à le justifier : on dirait même que la portée lui en a échappé.

Dans un ouvrage où il est fait aussi bon marché des dates et des documents, on ne s'étonnera pas que l'auteur ait purement et simplement passé sous silence la théorie, de plus en plus en faveur, qui voit dans les écrits des prophètes l'expression de l'état religieux des Hébreux avant l'exil et dans loi dite mosaïque l'influence du retour de l'exil. Quand, revenant à cet égard aux errements de la théologie antérieure à de Wette, on traite en bloc la « doctrine de l'Ancien Testament, » on peut en effet laisser dormir cette question. C'est ce que l'éditeur nous assure avec quelque naïveté : « Quant à l'hypothèse de Graf-Wellhausen, elle devait être passée ici sans silence, d'abord parce que Hitzig l'a toujours rejetée, et puis *parce que ce n'est encore qu'une pure hypothèse...* » (Préface, p. IX.) Nous aurions envie de demander à notre tour à M. le professeur extraordinaire Kneucker, si la théorie qui place la composition de la loi avant l'exil et la grande floraison prophétique, n'est pas également une hypothèse, qui seulement peut invoquer en sa faveur le bénéfice (très contestable) de la tradition. Mais nous craindrions de n'être pas compris. — La seconde partie de l'œuvre, consacrée aux prophéties messianiques, peut être ici négligée : on n'y trouve rien de nouveau, sinon une étude, un peu plus détaillée que le reste, du « serviteur de Jahveh » (Isaïe, LII-LIII).

Nous répétons que la « théologie hébraïque » du professeur Hitzig est tout au plus une lourde fantaisie dogmatique, dont le prétexte est pris dans les livres de l'Ancien Testament. Aucune époque, aucun homme du judaïsme ancien ne se reconnaîtrait ni dans ni sous ce jargon, ni dans ni sous ces divisions empruntées à la scolastique chrétienne. Mais nous ne commettrons pas l'injustice de lui en attribuer toute la faute. C'est là un exemple significatif du poids dont la tradition de l'école pèse, dans les facultés de théologie protestantes de l'Allemagne, même sur des érudits de valeur, même sur les esprits libéraux et indépendants, dont se réclamait feu Hitzig.

CHRONIQUE(1)

FRANCE. — Nous avons donné dans notre précédente *Chronique* des extraits du *Rapport annuel de la Société asiatique*, relatifs aux études indoues et persanes. Passant aux études sémitiques et hébraïques, M. Renan est heureux de constater la reprise dont elles sont l'objet, particulièrement au point de vue archéologique et épigraphique. Il mentionne les recherches de mythologie iconographique de M. Clermont-Ganneau, les dissertations de M. Philippe Berger sur le *Malak Astoreth* et sur le dieu *Poumaï*, les récents travaux de M. Lenormant, etc. Signalons, au passage, un mot sur notre *Revue*, où M. Renan approuve la pensée que nous avons eue de soumettre au public

(1) L'abondance des matières nous oblige à renvoyer au prochain numéro le *Dépouillement des périodiques* et la *Bibliographie* (*Réd.*)

français les récents résultats obtenus par M. Wellhausen sur l'histoire du culte chez les Israélites.

La fin de ce remarquable rapport est consacrée aux études égyptiennes, assyriennes, arabes et de l'extrême Orient. Nous y relevons encore les lignes suivantes : « M. Maspero a exposé dans votre journal les cérémonies observées pour l'enterrement des corps par les Égyptiens du Nouvel-Empire. Les textes et les représentations qu'il a discutés étaient depuis longtemps accessibles à tout le monde, mais personne ne les avait étudiés. M. Maspero a essayé de montrer l'esprit qui avait présidé à l'agencement et à l'institution de ces cérémonies : il s'agissait d'installer le mort dans la *maison éternelle*, où il doit séjourner désormais, de lui assurer les moyens d'existence dans l'autre monde et de pourvoir à tous les besoins qu'on lui supposait. Un texte curieux, celui de la grande inscription de Siout, a fourni à M. Maspero le type d'un contrat passé entre les prêtres d'un temple et le propriétaire du tombeau pour l'entretien des offrandes faites ou à faire à la statue d'un grand seigneur mort. Ces statues, que la consécration transformait en *statues prophétiques*, étaient comme autant de supports sur lesquels s'appuyait l'âme d'un défunt : après avoir reçu des Égyptiens païens le culte qu'on rendait aux ancêtres, elles sont devenues pour les Égyptiens musulmans des talismans ou des supports d'esprits malfaisants. »

— Dans une brochure fort intéressante, intitulée *La Norambègue, découverte d'une quatrième colonne précolombienne dans le nouveau monde avec des preuves de son origine scandinave fournies par la langue, les institutions et les croyances des indigènes de l'Acadie (Nouvelle-Écosse, Nouveau-Brunswick et État du Maine)*, M. Eugène Beauvois signale un curieux trait de mythologie populaire passé des Scandinaves aux Américains. C'est la fable du *Gougou*. Voici en quels termes Champlain, le premier, la rapporte : « Il y a encore une chose étrange, digne de réciter, que plusieurs sauvages m'ont assuré être vraie. C'est que, proche de la baie des Chaleurs, tirant au Sud, est une île où fait résidence un monstre épouvantable que les sauvages appellent Gougou, et m'ont dit qu'il avait la forme d'une femme, mais fort effroyable, et d'une telle grandeur qu'ils disaient que le bout des mâts de notre vaisseau ne lui fût pas venu jusqu'à la ceinture, tant ils le peignent grand ! et que souvent il a dévoré et tué beaucoup de sauvages, lesquels il met dans une grande poche quand il les peut attraper, et puis les mange ; et disaient ceux qui avaient évité le péril de cette malheureuse bête que sa poche était si grande, qu'il y eût pu mettre notre vaisseau. » D'autres témoignages nous font voir qu'il s'agit bien là d'une tradition, non seulement localisée dans le pays des Souriquois, mais encore adoptée par les indigènes. « Or, remarque M. Beauvois, tout ce que ceux-ci racontaient du Gougou se retrouve dans les superstitions des Scandinaves du moyen âge, tout, depuis le nom à peine défiguré jusqu'aux attributs : le sexe, l'habita-

tion dans les rochers, les bruits effroyables, la figure affreuse, la taille gigantesque, la force extraordinaire, la voracité, la grande poche... Dans les croyances des anciens Scandinaves, des géantes, appelées en islandais *Gyggar* habitaient au milieu des rochers dans des cavernes ou des souterrains d'où sortaient des bruits étranges ; leurs rires et leurs cris étaient effroyables. D'une conformation monstrueuse, d'un horrible aspect, leur taille était telle que, d'une enjambée, elles franchissaient de larges vallées. Douées d'une force proportionnée, elles transportaient des montagnes, lançaient avec leur jarretière en guise de fronde, des rochers entiers qui écrasaient les églises ; elles engloutissaient des villages sous des amas de pierres et de sable qu'elles portaient, soit dans leurs tabliers de cuir, soit dans leur sac de peau, soit dans un gant. Adonnées à l'anthropophagie, elles prenaient aussi bien des hommes vivants que des cadavres pour les faire bouillir dans leur chaudron ou les saler, comme provision, pour l'heure de la faim. — Tous ces traits, épars dans une multitude de traditions scandinaves, ont été réunis chez les Acadiens dans un type unique. »

— Nous avons reçu le premier numéro de la *Revue des études juives*, publication trimestrielle de la société des études juives (juillet-septembre 1880) qui contient une série de travaux pleins d'intérêt. Le cahier présent s'ouvre par un avis qui rappelle le caractère scientifique de cette publication comme de la société dont elle est l'organe ; puis viennent des « réflexions détachées sur le livre de Job », de M. J. Derenbourg. Notre seul regret est qu'elles ne soient pas plus développées. M. Derenbourg fait, entre autres, sur le personnage d'Elihou, dont on sait le caractère particulier, des remarques très fines : « Cet Elihou ben Barachel me paraît le seul personnage réel du livre : il avait lu le poème sublime de Job, et il composa son apostrophe violente, qu'en auteur convaincu il croyait supérieure aux discours des trois amis. Il parle, avec une fausse modestie très transparente, de sa jeunesse, de son inexpérience, de sa timidité ; mais au fond, il est si fier de son œuvre qu'il n'est pas fâché de la signer ; il en voudrait à la postérité si elle le prenait pour un être imaginaire. » Le morceau le plus considérable est sans doute le mémoire de M. Joseph Halévy, sur *Cyrus et le retour de l'exil*, signalé précédemment dans nos comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions. L'ingénieux épigraphiste y est au plus haut point *suggestif* et soulève des questions d'un vif intérêt. Nous lui reprocherons seulement d'en soulever trop à la fois sans les entourer de développements suffisants et de laisser ainsi le lecteur sous une impression de surprise et d'étonnement. Les conséquences que M. Halévy tire de certains faits pourront paraître aussi insuffisamment motivées. Ainsi je lui accorde pleinement que les documents qu'il invoque sont inconciliables avec « l'hypothèse de ceux qui voient dans l'avènement de Cyrus, non le point d'arrivée, mais le point de départ du monothéisme juif. » Mais nous ne saurions considérer comme ayant une

valeur démonstrative quelconque les lignes suivantes : « Une observation universelle nous montre que les grandes religions de l'humanité se sont développées sous les auspices de livres sacrés qui font autorité. Il ne viendra à l'idée de personne d'expliquer la religion brahmanique ou parsie en faisant abstraction du Véda ou du Zendavesta... Comment donc imaginer que la plus originale et la plus profonde évolution de l'idée religieuse, le monothéisme des prophètes, se fût développée sans un livre de fond qui en sanctionnait le principe ? Cela me paraît impossible... La haute antiquité de ce dogme entraîne naturellement une antiquité encore plus haute pour le code (le Pentateuque), au moins dans ses parties essentielles... » En d'autres termes, le monothéisme juif est antérieur au contact avec les Perses ; or, il n'a pu exister sans un livre sacré : donc le Pentateuque est antérieur à l'exil. Au fond, nous ne voyons pas très bien quels adversaires combat M. Halévy. Si ce sont ceux qui veulent faire du judaïsme une branche de la religion perse, point n'était besoin de s'échauffer contre une conception fantastique et sans fondement ! S'il s'agit au contraire des recherches littéraires et critiques très approfondies, très minutieuses, qui revendiquent pour la plus grande partie du Pentateuque une origine post-exilienne, c'est par de tout autres arguments et non par de vagues considérations comme celles rapportées plus haut, qu'il convient de les combattre. Abstraction faite de ces critiques secondaires, le Mémoire de M. Halévy met en lumière des faits d'une haute portée, dont les historiens de l'antiquité, et tout particulièrement du judaïsme, devront tenir le plus grand compte. Nous signalons encore une excellente étude de M. A. Darmesteter, intitulée : Notes épigraphiques touchant quelques points de l'histoire des Juifs sous l'empire romain. M. A. Darmesteter, également compétent dans les littératures judaïque et classique, a donné là, avec beaucoup de modestie, une mise en œuvre excellente de matériaux très curieux ; nous l'engageons vivement à poursuivre ces recherches, qui sont loin d'être indifférentes à l'histoire générale. Notons encore les articles suivants : Les noms de personnes dans l'Ancien Testament et dans les inscriptions himyarites, par H. Derenbourg ; le rôle des Juifs de Paris en 1296 et 1297, et la ville d'Hysope, par Isidore Loeb ; l'émancipation des Juifs devant la société royale des sciences et des arts de Metz en 1787, par A. Cahen ; des notes et mélanges ; des notices bibliographiques et les *procès-verbaux* des séances de la société.

— Nous reproduisons la table des matières du volume de *Mélanges de critique religieuse* de M. Maurice Vernes, dont nous avons précédemment annoncé la publication, mais qui n'a été mis en vente que dans les derniers jours de novembre (Paris, Fischbacher, in-12, de xv-343 pages).

(39-79) ; *La Bible et ses renseignements sur l'histoire primitive de l'humanité* (80-101) ; *Le récit de la création et son rapport avec les sciences naturelles* (102-112) ; *Remarques sur la chronologie de l'histoire israélite* (113-123) ; *La chronologie de la Bible et son rapport avec les chronologies étrangères* (124-132) ; *Notes sur l'histoire israélite ancienne* (133-160) ; *Le prophétisme hébreu* (161-180) ; *Examen critique du Judaïsme de M. Havet* (181-217) ; *Le livre du prophète Joël et son origine récente* (218-228) ; *Les prétendues prophéties messianiques des livres des Rois* (229-238) ; *La Vénus d'Ille de Mérimée et une légende pieuse d'Abyssinie* (239-258) ; *La fin du christianisme d'après Hartmann* (249-265) ; *Le christianisme renouvelé d'après Arnold* (266-300) ; *De la théologie considérée comme science positive et de sa place dans l'enseignement laïque* (301-313) ; *L'histoire sainte laïcisée et sa place dans l'enseignement primaire* (314-328) ; — Appendice : *Étude de M. Littré sur la nécessité d'un haut enseignement de critique religieuse* (329-343).

— Le *Manuel de l'histoire des religions*, traduit du hollandais de C. P. Tiele, dont une édition allemande vient d'être accueillie avec un grand empressement de l'autre côté du Rhin, et dont la publication avait été également retardée, est en vente chez Leroux, depuis le commencement de novembre.

— *Les Annales du Musée Guimet* (1er volume) contiennent les travaux suivants, dont quelques-uns ont rapport à l'objet de nos études :

SOMMAIRE : 1. Rapport au ministre. — 2. Le Mandara. — 3. Le Mythe de Vénus, par M. HIGNARD. — 4. De l'usage des bâtons de main, par CHABAS. — 5. Un Ostracon égyptien, par M. E. NAVILLE. — 6. Races connues des Égyptiens, par M. E. LEFÉBURE. — 7. Tableau du Kali-Youga, par M. GARCIN DE TASSY. — 8. Le pessimisme brahmanique, par M. Paul REGNAUD. — 9. Le XVIIe chapitre du Nâtya-Çastra, par REGNAUD. — 10. Visites des premiers Bouddhas dans l'île de Lanka, par ALWIS. — 11. Voyage au Yunnan, par J. DUPUIS. — 12. Exégèse chinoise, par E. PHILASTRE. — 13. Le Feng-Shoui, par le docteur EITEL. — 14. Shidda, traduit du japonais par YMAIZOUMI et YAMATA. — 15. Conférences entre la secte Sin-Siou et la mission scientifique française, par YMAIZOUMI, TOMII et YAMATA. — Notes sur les cours de langues orientales à Lyon.

— Nous avons reçu de M. G. de Vasconcellos-Abreu, professeur de langue et littérature sanscrites à Lisbonne, une brochure, publiée à l'occasion du troisième centenaire de Camoens et intitulée : *Fragmentos d'uma tentativa de Estudo scoliastico da Epopeia portugueza*. L'auteur y met à profit ses connaissances d'indianiste pour établir des rapprochements nouveaux, que nous signalons aux spécialistes.

— M. Pietro Ellero nous a adressé un fort volume in-8, de 440 pages, intitulé : *La Question sociale* (Bologne, 1877). Ce livre n'aurait aucun rapport avec l'histoire des religions, n'étaient les chapitres où l'auteur a traité du « système évangélique. » Les principaux sont les suivants : chap. XXXIX, Si

passa a discorrere del sistema evangelico; XL, Di quali fonti convenga attingere la cognizione del sistema evangelico; XLV, La missione di Gesù; XLVI, Il seguito di Gesù; XLVIII, La persona di Gesù, etc.

Allemagne. — Une bien intéressante découverte est celle que viennent de faire à Rossano, dans la Calabre, MM. Oscar de Gebhardt et Adolphe Harnack, de la moitié d'un évangile grec écrit à l'encre d'argent sur parchemin pourpre et orné d'une série de miniatures qui représentent dix-huit scènes du Nouveau Testament et quarante portraits de prophètes. C'est aujourd'hui le plus ancien des livres d'évangiles illustrés. Les auteurs de la découverte n'hésitent pas, pour des raisons artistiques et paléographiques à la fois, à le faire remonter jusqu'à la fin du ve ou, tout au plus, au commencement du VIe siècle. Une portion déjà en a paru sous le titre de *Evangeliorum codex græcus purpureus Rossanensis* (mit 2 facsimilirten Schrifttafeln und 17 Umrisszeichnungen). (Leipzig, Giesecke et Devrient, petit in-folio). La préface raconte la découverte du manuscrit de Rossano, le décrit, le date et en étudie le texte. Les mêmes éditeurs annoncent la prochaine publication d'une collation complète : le *Rossanensis* contient les deux évangiles selon saint Matthieu et saint Marc. (R. C.)

— Une somme de 80,000 marks a été donnée par l'empereur d'Allemagne pour l'achèvement des fouilles de Pergame et d'Olympie.

— Un nouveau recueil consacré aux recherches sur l'Ancien Testament doit paraître, à partir du 1er avril 1881, deux fois par an, sous le titre de : *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft;* cette revue est dirigée par M. B. Stade, professeur à l'Université de Giessen.

Angleterre. — La collection des « *Sacred book of the East* » dirigée par M. Max Müller, comprend trois volumes qui paraîtront prochainement : 1° une nouvelle traduction du Coran par M. Palmer; 2° une traduction du *Parinibbâna-Sutta*, par M. Rhys David; 3° le *Sutta Nipâta*, par M. Fausboll et le *Dhammapada* par M. Max Müller.

L'Éditeur-Gérant,
ERNEST LEROUX.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SECOND

ARTICLES DE FOND

BULLETINS CRITIQUES

MÉLANGES

COMPTES RENDUS

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

CHRONIQUE

BIBLIOGRAPHIE

FIN

SAINT-QUENTIN. — IMPRIMERIE JULES MOUREAU

PROBSTHAIN'S ORIENTAL CATALOGUE

No. XXVIII.

INDIAN LITERATURE

ART AND RELIGION

PROBSTHAIN & Co.,

Oriental Booksellers and Publishers,

41, GREAT RUSSELL STREET.

BRITISH MUSEUM.

LONDON, W.C.

1913.

TELEPHONE: CITY 7044.

INDEX.

PROBSTHAIN & CO., Oriental Booksellers and Publishers,

41, GREAT RUSSELL STREET, LONDON, W.C.

Twenty-eighth Catalogue of Valuable Books

OFFERED FOR SALE BY

PROBSTHAIN & CO.,

Oriental Booksellers and Publishers,

41, GREAT RUSSELL ST., BRITISH MUSEUM.

PART I.

JOURNALS AND TRANSACTIONS.

1 **Asiatic Quarterly Review**, First Series, complete in 10 vols, roy. 8vo, half calf. 1886-90 £5 5s

2 —— The same, 1891, i, iv; 1892, i, ii, iii; 1893, iii; 1894, iv; 1895, ii, iii; 1897, iii each part, 4s

3 —— The same, 1908 to 1912, complete in Numbers as issued £4 4s

4 **Asiatic Researches**, or Transactions of the Society for inquiring into the History, the Antiquities, the Arts and Sciences, and Literature of Asia, Vols. I. to VII., printed *verbatim* from the Calcutta Edition, 4to, *with plates*, bds. *London*, 1799-1803 £3

5 —— The same, Vols. VIII., IX., XV., XVI., 4to, *with plates*, bds. *Calcutta and Serampore*, 1805-28 each vol, 21s

6 —— The same, Index to Vols. I.-XVIII., 4to. *Calcutta*, 1835 21s

7 —— Transactions of the Physical Class of the Asiatic Society of Bengal, Parts I. and II., 4to. *Calcutta*, 1829-33 32s

The two vols contain mainly articles on Geology of India, and include many plates.

8 **Bombay Geographical Society**: Proceedings and Transactions, 1838, May, August, November; 1839, February, May; 1840, May, August; Vol. VI. (Sept., 1841, to May, 1844); 1844, May to December, 1846; Vol. X. (Sept., 1850, to June, 1852); Vol. XII. (Dec., 1854, to March, 1856); Vol. XIII. (May, 1856, to March, 1857); Vol. XVIII. (Jan., 1865, to Dec., 1867), 8vo, *with many plates, plans and maps*. *Bombay* £3 15s

9 **Calcutta Medical Journal**: Vols. I., 3, 4, 7 to 12; II., III., IV., Nos. 1 to 6; in parts as issued, 8vo. *Calcutta*, 1906-09 18s

10 **Calcutta Review**: Vols. I. to XVII., 17 vols, 8vo, half calf. *Calcutta*, 1844-52 £6 10s

11 —— The same, Nos. 38, 41, 43, 44, 53, 54, 56, 57, 59, 60, 65, 66, 72, 114, 116, 117, 145, 146, 148, 159, 161, 162, 232, 233, 236, 243. *Calcutta* each number, 3s

12 **Geological Survey of India**.—General Report for 1899 to 1903, Five Parts, roy. 8vo. *Calcutta* 12s 6d

13 —— MEMOIRS OF THE GEOLOGICAL SURVEY OF INDIA, Vols. II., III., IV.; Vol. V., Part 1; Vols. VII. to X.; Vol. XIX., Part 1; XXIV., 2, 3; XXVIII., 1, 2; XXXII., 4; XXXIII., 1, 2; XXXIV., 1 to 4; XXXV., 1, 2, 3; XXXVI., 1; XXXVII., 1 to 4; XXXVIII., 1; large 8vo. *Calcutta*, 1859-1910 £15

Most parts are out of print. These parts and volumes can be sold separately.

14 **Geological Survey of India**—RECORDS OF THE GEOLOGICAL SURVEY OF INDIA, Vol. II., Part 4; IV., 3; V., 3, 4; VI., 1, 2; VII., 1; VIII., 2; X., 3, 4; roy. 8vo, *with plates.* *Calcutta*, 1869-77 36s

15 —— PALAEONTOLOGIA INDICA, published by the Geological Survey of India:—

Vol. I., The Fossil Cephalopoda of the Cretaceous Rocks of S. India, by H. Blandford, Part I., pp. 40, *with 25 plates.* *Calcutta*, 1861 15s

Series II., Parts 2-6, The Fossil Flora of Rajmahal, by Oldham and Morris, Parts 2-6, *with plates.* 1863-79 12s 6d

Series IV., Parts 1-3, Fossil Reptilia and Batrachia, by Lydekker, *with* 6 *plates.* 1879 6s

Series V., Parts 1-4, Gastropoda of the Cretaceous Rocks of S. India, by Stoliczka, *with* 16 *plates* 16s

Series IX., Vol. III., Jurassic Fauna of Cutch, Part 2, No. 1; Genus Trigonia, *with* 10 *plates.* 1903 15s

Series X., Vol. I., Part 3, Crania of Ruminants, by Lydekker, *with* 28 *plates.* 1878 16s

Series XIII., Vol. I., Part 1, Pisces Cephalopoda, by Waagen, *with* 6 *plates.* 1879 8s

Series XIV., Vol. I., Part 1, Sind Fossil Corals, by M. Duncan, *with* 28 *plates.* 1880 15s

Series I., Vol. III., Part 3, Fossil Echinoidea, by Duncan, *with* 18 *plates.* 1884 12s 6d

16 **Indian Antiquary.**—A Journal of Oriental Research in Archæology, Epigraphy, Ethnology, Geography, History, Folklore, Literature, Philosophy, &c., Vol. XIV., 4to, pp. 371, *with plates*, cloth. *Bombay*, 1885 25s

17 **Indian Education**, Vol. IV., Nos. 1 to 10 and 12, large 8vo. *Bombay*, 1905-06 10s

18 **Indian Journal** of Art, Science, and Manufacture, Second Series, Vol. I., Nos. 1 to 7, large 8vo, *with many illustrations*, cloth. *Madras*, 1856-58 10s

Nos. 6 and 7 are water-stained.

19 **Indian Magazine** (The), Nos. 224, 235, 236, 239, 240, 247, 249, 250, 251, 252, 254, 257, 259, 260, 262, 267, 270, 274, 275, 276, 277, 291, 296, 298, 299, 300, 302, 303, 8vo. *London*, 1887-96 10s

20 **Indian Museum Notes**, edited by the Superintendent, Complete Series, Vols. I.-VI., No. 1, large 8vo, *with many plates.* *Calcutta*, 1889-1901 £3 15s

The work is devoted entirely to Economic Entomology.

Index and title-page to Vol. II. are missing. The first volumes are entirely out of print.

21 **Indogermanische Forschungen.**—Zeitschrift für Indogerman. Sprach- und Altertumskunde, hrsg. v. Brugmann & Streitberg, Vols. I. to XIV., 8vo, half calf. 1891-1903 £12 16s

22 **Journal of the American Oriental Society**, Vol. I., No. 1 (1843); Vols. II., III., IV., V.; Vol. VII., No. 2; VIII., No. 2; Vol. IX., 8vo. *Boston and New Haven*, 1843-1871 £7 7s

23 —— The same, Vol. IV., No. 1, containing a Translation of the Tattuva Kattalei, from the Tamil; of the Siva Gnana Potham, from the Tamil; and of the Mulamuli, or Buddhist Genesis of Eastern India, from the Shan. *New York*, 1853 10s 6d

24 —— The same, Vol 24, Part II.; Vols. XXV., XXVI., cloth. *New Haven*, 1903-1906 £2 12s 6d

25 **Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.** Old Series, Vols. I. to XX.; New Series, Vols. I. to 41, 8vo. *London*, 1834-1909 £52 10s

The Old Series and New Series up to 1882 are bound in half calf, the rest in Numbers as issued.

26 **Journal of the Asiatic Society of Bengal**, A Complete Set, Vols. I. to LXXIII., *with all maps and plates*; Vols 1 to 52 are bound in full morocco, the rest in parts as issued. *Calcutta*, 1832-1904 £125

A complete set, with the Proceedings, of this valuable journal. Never before has such a magnificent set been offered for sale. The Journals include articles by the best European and Oriental scholars on Languages, Archæology, Antiquities, Numismatics, Natural History, Ethnology of India, Central Asia, and Tibet.

Probsthain & Co. have the largest stock of volumes, and numbers of the Journal, as well as the Proceedings, and can in most cases supply from stock. Many volumes are otherwise unobtainable.

27 **Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society**, A Complete Set, Vols. I. to XXII.; Vols. I. to XV., bound in fine half calf; Vols. XVI. to XXII., in Numbers as issued, 8vo, *with many plates*. *Bombay*, 1841-1905 £32

Complete sets are very rare. This copy is in a most beautiful state.
Various other parts are also in stock.

28 **Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society**, A Set from the beginning, No. 1 to 62, *with plates and illustrations*, 8vo. *Colombo*, 1846 to 1910 £21

Nos. 16, 21, 31 are missing in the set, but endeavours are made to procure them. Many numbers are out of print, and sets such as this are very uncommon.

29 —— Nos. 1, 2, 3, 5 to 15, 17 to 20, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 33, 34, 35, 36, 38 to 45, 47, 48, 49, 58 to 62, in parts as issued. *Colombo*, 1846 to 1910 £15

No. 13 contains Demonology and Witchcraft in Ceylon.
No. 22 contains Translation of Two Jatakas.
No. 24 contains Sinhalese Omens.
No. 38 contains The Dutch in Ceylon.
No. 49 contains Dutch Monumental Remains in Ceylon.
No. 60 contains Couto's History of Ceylon.

Messrs. Probsthain keep the largest stock of this Journal in Europe, and supply most of the Numbers—including those out of print—separately.

30 **Journal of the Bombay Natural History Society**, Vols. I. to IX complete in Numbers as issued, with all Title-pages and Indices, 8vo, *with many plates, including those in colour*. *Bombay*, 1886-95 £10 15s

The early volumes are entirely out of print.

31 —— Vol. V., Nos. 1, 3; VI., Nos. 1 to 4; VII., No. 2; IX., No. 3; X., Nos. 3, 4; XI., No. 2; XV., Nos. 1, 3; *with many plates*. *Bombay*, 1890-1904 £4 4s

Parts are sold separately.

32 **Journal of the Straits' Branch** of the Royal Asiatic Society, a complete set, from the beginning in 1878 to No. 63, in parts, 8vo, *with numerous plates. Singapore*, 1878-1912 £24

33 **Journal Asiatique**, ou Recueil de Mémoires relatifs à l'histoire, à la philosophie, aux langues et à la littérature des peuples orientaux, 1897 to 1908, in parts as issued, 8vo. *Paris* £8

34 —— The same, 1854, March to July; 1858, Dec.; 1859, July; 1860, April to June; 1861, Feb., March; 1863, Aug. to Dec.; 1864, July to Dec.; 1865 complete; 1866, Jan. to Nov.; 1868 complete; 1869 complete; 1870 complete; 1871 complete; 1872, Jan. to May; 1874, July; 1875, Oct. to Dec.; 1876 complete; 1892, March to April, July to Aug.; 1894, Sept. to Dec.; 1895, March to April, Sept. to Dec.; 1899, Nov. to Dec.; 1900 complete; 1901, Jan. to March; 1902 complete; 1903, May to Dec.; 1904 complete; 1905 complete; 1908, Jan. to Aug.; 1909, Jan. to June. *Paris*

Volumes and parts are sold separately.

35 —— 1847 to 1849, 3 vols, 8vo, half calf. *Paris* £2 10s

36 **Journal of the Burma Society**, Vol. I., Nos. 1 and 2 (all issued), 8vo. *London*, 1910 5s

37 **Journal of the East India Association**, Vols. I. to III., bound in one vol, roy. 8vo, half calf. 1867-69 21s

There are no title-pages.

38 —— The same, Vols 17, 18, 19, No. 1-4, 7; Vols 20, 21, 22; Vol 23, Nos. 1, 2, 4; Vols 24, 25, 26. 1885-94 £2 2s

39 —— The same, New Series, Nos. 2 to 20, 22 to 40. 1895-1905 30s

40 **Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia**, edited by J. R. Logan, Vols. I. to VII., 8vo, half calf. *Singapore*, 1847-53 £10 10s

41 —— The same, Vols. II., IV., V., VI., IX., cloth. *Singapore* £3 15s

Title-pages and Indices in Vols. V., VI. and IX. are missing.

Messrs. Probsthain have various odd numbers of this Journal which can be used for making up sets.

42 **Journal of the Moslem Institute**, Vol. II., No. 3, 4; Vol. III., Nos. 1-4; Vol. IV., Nos. 1-4; Vol. VI., No. 1, 8vo. *Calcutta*, 1907-1910 24s

Articles by English and Moslem Scholars.

43 **Light of Truth**, or Siddhanta Deepika, a Monthly Journal devoted to Religion, Philosophy, Literature, and Sciences, Vols. I. to III. and IV., Nos. 1 to 9, 4to. *Madras*, 1897-1900 £2 8s

No. 11 of Vol. II. is missing.

There are Indices to Vols. I. to III.

The Review contains a long Sketch of Tamil Literature, Texts and Translations, and other interesting articles.

44 **Madras Journal of Literature and Science**, published by the Madras Literary Society, edited by R. Cole and C. P. Brown, a complete set of the first two series, in 22 vols (or Nos. 1 to 51), bound in half calf. 1834-61 £30

This Journal has been rare for many years. It contains articles by the most eminent scholars, illustrated by plates on Mythology, Antiquities, Geography, Natural History, &c.

45 **Madras Journal of Literature and Science**, Nos. 3, 11, 13, 16, 21, 41, Vol for 1878, 1880, 1881. *Madras* £2 10s

No. 16 contains: Notes on the Code of the Siamese and the Progress of Buddhism—On the Language, Manners, and Rites of the Khoonds.

45* —— Vol for 1880 contains: Hindu Law in Madras in 1714, Descript. Remarks on the Seven Pagodas 10s

46 —— Vol for 1881 contains: Niliprakasika, Sanskrit Text, two Inscriptions deciphered, by Oppert 10s

46* **Notes and Queries** (Panjab): a Monthly Periodical devoted to the Collection of Notes and Scraps of Information regarding the Country and the People, edited by Capt. R. C. Temple, Vols. I. to III. in Numbers as issued, 4to. *Allahabad*, 1883-86 £1 18s

There is no title and index to Vol. III.

This valuable series deals with Religion, Folklore, Castes and Tribes, Language, History, Miscellaneous.

47 **Oriental Congress**: Transactions of the Second Session, held in London, September, 1874, edited by R. K. Douglas, roy. 8vo, pp. viii, 456, cloth. 1876 10s 6d

48 **Oriental Congress**:—

Congrès internat. des Orientalistes I. Session, Paris, 1873: Vol. II., Etudes égyptiennes—d'Assyriologie — sémitiques — iraniennes—dravidiennes—sanskrites—bouddhiques, 8vo, pp. 532. *Paris*, 1876 10s

Travaux de la IIIe Session, St. Pétersbourg, 1876, Vol. I. (in Russian), 8vo, pp. 163, 606, *with map and 8 plates*. *St. P.*, 1879-80 £2 10s

This was privately printed, and is extremely rare.

Actes du VIe Congrès, Leiden, 1883: Vol. I., IV. (African, Far East, Polynesian), 2 vols, 8vo. *Leiden*, 1884-85 16s

Actes du VIIIe Congrès, Stockholm, 1889: Vol. I., Part I (Arabic Section), Part II. (Semitic Section); Vol. II., Part I. (Aryan); Vol. IV. (Egyptian, China, Polynesia), 4 parts, 8vo. *Leiden*, 1891-92 24s

Actes du XIV. Congrès, Alger, 1905: Vol. II. (Semitic, African Languages, and Archæology); Vol. III. (Langues Musulmanes), 2 vols. *Paris*, 1907-08 16s

49 **Orientalisches Archiv**.—Illustrierte Zeitschrift für Kunst, Kulturgeschichte und Völkerkunde der Lander des Ostens, hrsg. v. H. Grothe, Vol. I., 4to, *richly illustrated*. 1910-11 30s

50 **Orientalist** (The), a Journal of Oriental Literature, Arts and Sciences, Folklore, edited by Wm. Goonetilleke, Vol. I., complete; II., Nos. 1, 2, 5, 6, 9-12; III., complete (pages 79-82 missing), 4to. *Colombo*, 1884-88 £2 10s

Includes various translations from the Tamil, Sinhalese, Pali.

51 **Revue du Monde Musulman**, 1907, Nos. 2, 5, 10, 11, 12; 1908, Nos. 1-4; 1910, Nos. 5-12, 17 parts, 8vo. *Paris*, 1907-10 28s

52 **Transactions of the Batavia Society of Arts and Sciences**, or Verhandelingen v. h. Bataav. Genootschap, Vols. I. to XV., XVII. to XXI., roy. 8vo. *Batavia*, 1781 to 1848 £6 5s

53 —— The same, Vols 22 to 28, 30, 4to. *Batavia*, 1849-63 £1 18s

This series contains long Articles on Historical, Ethnographical, Philological Subjects, Oriental Texts and Translations, and is illustrated by many plates.

54 **Zeitschrift der deutschen Morgenland. Gesellschaft**, Vols 17 to 29, 13 vols in 8vo. *Leipzig*, 1863 to 1875 £6 12s

55 —— The same, Vols 51 to 59, in parts as issued. 1897 to 1905 £5

56 —— The same, Vols 39 (1885), 55 (1901), 56 (1902), 3 vols, in parts as issued each vol 10s

PART II.

INDIAN BIBLIOGRAPHY, PHILOLOGY, HISTORY OF LITERATURE.

57 **Abreu** (G. de V.) Summario das investigaçoes em Samscritologia desde 1886-1891, 8vo, pp. 57. *Lisbon*, 1891 2s 6d

58 **Adam** (W.) Third Report on the State of Education in Bengal, 8vo, pp. 239, half calf. *Calcutta*, 1838 5s

59 **Adam's** Reports on Vernacular Education in Bengal and Behar, with Brief View of its Past and Present Condition by J. Long, 8vo, pp. 342. *Calcutta*, 1868 4s

60 **Adelung.**—Historical Sketch of Sanscrit Literature, with Copious Bibliographical Notices of Sanskrit Works and Translations, 8vo, pp. xvii, 234, cloth. *Oxford*, 1832 4s

61 **Ali Khan** (Hamid) The Vernacular Controversy: Account and Criticism of the Equalisation of Nagri and Urdu, 8vo, pp. 123, cloth. *Lucknow*, 1900 2s 6d

62 **Alviella** (G. d') Ce que l'Inde doit à la Grèce. Des influences classiques dans la civilisation de l'Inde, 8vo, pp. vi, 200. *Paris*, 1897 4s

63 **Alwis** (Jas.) Descriptive Catalogue of Sanskrit, Pali and Singhalese Literary Works of Ceylon: Vol. I. (and all), 8vo, pp. xxx, 243, bds. *Colombo*, 1870 9s
Described are: Mahavansa — Dipavansa — Bauddha Sataka—Rupasiddhi, and 19 other works. Rare.

64 **Amalnerkar** (T. R.) A Note on the Yadnyopavit, or the Sacred Thread of the Brahmans, 8vo, pp. 46. *Lucknow*, 1910 2s

65 **Asoka.**—Three New Edicts of Asoka, First and Second Notice, by G. Bühler, 2 parts, 16mo. *Bombay*, 1877-8 6s
Include texts and translations of the Edicts.

66 **Aufrecht** (Th.) Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of Trinity College, Cambridge, 8vo, pp. viii, 111, cloth. *Cambridge*, 1869 5s

67 —— Die Sanskrit Handschriften der Hof und Staats Bibliothek, München, roy. 8vo, pp. viii, 228. 1909 7s 6d

68 **Baly** (J.) Eur-Aryan Roots, with their English Derivatives and the Corresponding Words in the Cognate Languages, compared and systematically arranged, Vol I. (all issued), large 8vo, pp. xxvii, 781, cloth. 1897 (pub. 50s) 36s

69 **Beitrage** zur Kunde der indogerman. Sprachen, hrsg. v. Bezzenberger, Vol. XI., 8vo, pp. 346, cloth. 1886 8s
Includes: Casuslehre der indischen Grammatiker, Part II., v. Liebich—Sanskrit visarjaniya, v. Zacharias—Conjectanea vedica, v. Geldner.

70 **Benfey** (Th.) Uber die indogerman. Endungen des Genitiv Singularis ians, ias, ia, 4to, pp. 61 *Göttingen*, 1874 2s

71 —— Die Quantitäts - Verschiedenheiten in den Samhita und Pada Texten der Veden, 3 parts, 4to. *Göttingen*, 1874-76 6s

72 —— Vedica und Verwandtes, 8vo, pp. 177. *Strassburg*, 1877 3s
Chapters on the Vedas, in German.

73 **Benloew** (L.) Aperçu de la science comparative des Langues, p. s. à un traité comparé des langues indo européennes, 8vo, pp. xv, 96, with Tables. *Paris*, 1858 3s

74 **Bhandarkar** (R. G.) Report on the Search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency, during the year 1883-84, 8vo, pp. 479, viii, bds. *Bombay*, 1887 4s

75 **Black** (G. F.) A Gipsy Bibliography, Provisional Issue, 8vo, pp. 139. *Liverpool*, 1909 6s

76 **Bloomfield** (M.) The Atharva Veda, 8vo, pp. 128. 1899 6s
Encyclopedia of Indo-Ar. Research.

77 —— Contributions to the Interpretation of the Veda, Second Series, 8vo, pp. 38. *Baltimore*, 1890 3s

78 **Blumhardt** (J. F.) Catalogue of Marathi and Gujarati Printed Books in the Library of the British Museum. 4to, pp. 195, cloth. 1892 (pub. 21s) 16s

79 **Bosanquet** (S. R.) Hindu Chronology and Ante-Diluvian History, 8vo, pp. 59, cloth. 1880 2s 6d

80 **Bose** (P. N.) History of Hindu Civilisation during British Rule, 3 vols, 8vo, cloth. 1894-96 18s
Vol. I. contains Religious Condition
Vol. II. contains Socio-Religious and Industrial Condition
Vol. III. contains Intellectual Condition

81 **Boyer** (A. M.) Yaksa (Vedic Studies, in French), 8vo, pp. 85. *Paris*, 1906 3s

82 —— L'Epoque de Kaniska, 8vo, pp. 56, reprint. *Paris*, 1900 3s

83 —— Sur Quelques Inscriptions de l'Inde, 8vo, pp. 43. *Paris*, 1899 3s

84 —— Etude s. l'origine de la doctrine du Samsára, 8vo, pp. 51. *Paris*, 1902 3s

85 **Brown** (C. P.) Carnatic Chronology: the Hindu and Mohamedan Methods of Reckoning Time explained, 4to, pp. vi, 90, cloth. 1863 10s 6d

86 **Brown** (R.) Language, and Theories of its Origin, 8vo, pp. 48. 1880 2s 6d

87 **Burnell** (A. C.) A Classified Index to the Sanskrit MSS. in the Palace at Tanjore, 3 parts, 4to, bds. 1879 21s
I., Vedic and Technical Literature
II., Philosophy and Law
III., Drama: Epics-Puranas-Tantras, Indices

88 —— Elements of South-Indian Palaeography, from the IVth to the XVIIth Century A.D.: being an Introduction to the Study of South-Indian Inscriptions and MSS., Second Edition, enlarged and improved, 4to, pp. xii, 147 *with map and 33 plates*, cloth. 1878 (pub. £2 12s 6d) 24s

89 —— Catalogue of a Collection of Sanskrit Manuscripts: Part 1, Vedic MSS., 12mo, pp. 65. 1870 2s

90 —— Specimens of S. Indian Dialects: being Translations of the Parable of the Sower (St. Matth. XIII, 1-35), Nos. 1, 2, 4, 5, 8, 8; together 6 parts. *Mangalore and Tranquebar*, 1873-77 36s
No. 1, In Konkani, spoken by Roman Catholics in S. Canara
No. 2, In Dialects of Malayalam, spoken by the Mappilas, and of Amindivi (Laccadive Isl.)
No. 4, Dialect of Tamil, spoken at Tanjore
No. 5, In Language spoken by the Todas of the Nilagiri Hills
No. 8, In Dialect of Canarese, spoken by the Badagas
No. 8, In Dialect of Tamil, spoken at Tanjore by Brahmans
Only 30 to 45 copies of each were ever printed.

91 —— The same: No. 1, In Konkani, First Edition. *Mangalore*, 1872 (*only 30 copies were printed*) 7s 6d

91* —— The same, No. 4, In Tamil. *Tranquebar*, 1876 6s

92 —— The same, No. 6, In Canarese. *Mangalore*, 1873 (35 *copies were printed*) 6s

92* —— The same, No. 8, In Tamil. *Tranquebar*, 1877 6s

93 **Bühler** (G.) Eleven Land-Grants of the Chaulukyas of Anhilvad: a Contribution to the History of Gujaratas, Sanskrit Texts, with Translations, 16mo, pp. 125, *with plate*. *Bombay*, 1877 5s

94 —— Biographie, von J. Jolly, 8vo, pp. 23, *with portrait*. 1899 2s 6d
Encyclopaedia of Indo-A. Research.

95 **Bukhsh** (S. Khuda) Essays: Indian and Islamic, cr. 8vo, pp. 295. 1911 7s 6d

96 **Burgess** (J.) Chronology of Modern India for 400 years, from the close of the 15th century, A.D. 1494—1894, roy. 8vo, vi, 483 pp., cloth. 1913 12s 6d

97 **Cappeller** (C.) Die Ganachandas. Ein Beitrag zur indischen Metrik, 8vo, pp. 122. *Leipzig*, 1872 2s 6d

97* **Catalogue** of the Library of the Royal Asiatic Society of Great Britain, 8vo, pp. viii, 537, cloth. 1893 (pub. 10s 6d) 5s

98 **Chariar** (V. Krishnama) Select Papers, Speeches and Poems, connected with Pachaiyappa Mudaliar and his Religious and Educational Charities, 8vo, pp. 28, 163. *Madras*, 1892 4s
The work contains a number of prize essays in Sanskrit, Telugu, and Tamil.

99 **Chuckerbutty** (S. G.) Popular Lectures on Subjects of Indian Interest [mainly Education of the Natives], 8vo, pp. 203, cloth. *Calcutta*, 1870 3s 6d

100 **Classified Catalogue** of English Books in the Shri Sayaji Library of Shrimant S. K. Gaikwad, 8vo, pp. 371, cloth. *Bombay*, 1891 5s

101 **Colebrooke** (H. T.) Miscellaneous Essays, 2 vols, 8vo, bds. *London*, 1837 32s
On the Religious Ceremonies of the Hindus—On the Philosophy of the Hindus—Various Philological Essays.

102 —— Abhandlung über die heiligen Schriften der Indier, translated into German, 8vo, pp. 176. *Leipzig*, 1847 2s

103 **Cust** (R.) Las Religiones y los Idiomas de la India; version Espanola, 12mo, pp. viii, 225. *Madrid*, 1883 2s

104 **Dass** (B. B.) The Sun a Habitable Body like the Earth: a Book on Solar Physics, *illustrated*, 8vo, pp. xiv, 130, cloth. *Naldha*, 1909 2s 6d
Chapter X. deals with Zodiacal Light.

105 **Dowson** (J.) On the Geographical Limits, History and Chronology of the Chera Kingdom of Ancient India, 8vo, pp. 29, *with map*. *Reprint* 2s

106 —— Translation of Three Copper-plate Inscriptions and Notices of the Chalukya and Gurjjara Dynasties, 8vo, pp. 40, *with 5 folding plates* 2s 6d

107 **Douse** (T. Le Ch.) Grimm's Law, a Study, or Explanation of the so-called Lautverschiebung, with Remarks on the Primitive Indo-European K., 8vo, pp. xvi, 231, cloth. 1876 8s

108 **Dufrené** (H.) La Flore Sanskrite, Explication des noms sanscrits des plantes de l'Inde, 8vo, pp., 65. *Paris*, 1887 3s

109 **Dussieux** (L.) Essai sur l'histoire de l'érudition orientale, 16mo, pp. 107, cloth. *Paris*, 1842 3s

110 **Dutt** (R. Chunder-) A History of Civilization in Ancient India, based on Sanskrit Literature, 3 vols, 8vo, *with maps*, cloth. *Calcutta*, 1889-90 24s
Vol. I., Vedic and Epic Ages
Vol. II., Rationalistic Age
Vol. III., Buddhist and Pauranik Ages

111 **Dutt** (Shoshee Chunder-) Works, First Series, Historical and Miscellaneous, in 6 vols, 8vo, cloth. 1884 21s
Vol. I., Half-hours with Nature—The Ancient World
Vol. II., The Modern World
Vol. III., Ruins of the Old World—Bengal—Account of the country
Vol. IV., India, Past and Present
Vol. V., The Great Wars of India
Vol. VI., Wild Tribes of India—Taxation of India, &c.

112 —— Essays on Miscellaneous Subjects, roy. 8vo, pp. v, 316, cloth. *Calcutta*, 1854 7s 6d
Young Bengal—Vedantism of the Brahma Subha-women in India—The Rohilla Afghan Wars in India—Hindu Caste.

113 **Eggeling** (J.) Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office: Part I., Vedic Manuscripts, 4to, pp. 154, cloth. 1887 10s 6d

114 **Eichhoff** (F. G.) Parallèle des langues de l'Europe et de l'Inde, 4to, pp. vii, 500, half calf. *Paris*, 1836 10s 6d

115 **Elliot** (H. M.) Supplement to the Glossary of Indian Terms, A-J, 8vo, pp. viii, 447, *with 2 coloured maps*, half calf. *Agra*, 1845 6s
Terms used in the N.-W. Provinces.

116 **Encyclopædia of Indo-Aryan Research**: a Review of the first Twelve Volumes, in French, by A. Barth, 4to, pp. 82, reprint. *Paris*, 1900 2s 6d

117 **Facsimiles** of Two Copper Shasuns or Sunmuds belonging to the Shrine near Anagoondy Hodie; together with Transcription, an English Translation from the Sanskrit and an Introduction, 4to. *Bombay*, 1840 6s
Valuable pamphlet.

118 **Frazer** (R. W.) A Literary History of India, roy. 8vo, xiii, 470, cloth. 1898 10s 6d

119 **Forbes** (D.) Oriental Penmanship: an Essay for facilitating the Reading and Writing of the Ta'lik Character, consisting of Specimens of Fine Writing, with letterpress descriptions, 4to, cloth. 1849 7s 6d

120 **Frank** (O.) Über das Bild des Weltbaumeisters Visva-Karman, in e. Felsentempel bei Ellora, 4to, pp. 80, *with plate*. *München*, 1834 3s 6d

121 **Ghosha** (Ramach) A Peep into the Vaidik Age, or a Summary of Ancient Sanskrit Literature so far as it illustrates the Dawn of Aryan Civilisation in India, 12mo, pp. ix, 189, cloth. *Madras*, 1879 4s

122 **Glossary of Indian Terms** for the use of the various Departments of the Government of the East India Company, 4to, pp. 1223, half calf. 1842 10s 6d
This is one of the original copies drawn up by the Government of Madras on which the work by H. H. Wilson was based. A copy of the letter from Robert Clark, the acting Chief Secretary, is added.

123 **Goa**.—Novas Meditações em Lingua de Goa, 24mo, pp. 32. *Nova-Goa*, 1856 2s 6d

124 **Goldstucker** (Theodore) Literary Remains, 2 vols, 8vo, cloth. 1879 24s
Contents:—The Veda — Various Articles on Indian Subjects—Religious Difficulties of India—The Inspired Writings of Hinduism—The Mahabharata—On the Etymology of Jecur, Sternus, &c.

125 —— Essay on the Mahabharata, 8vo, pp. 48. *Calcutta*, 1868 1s

126 **Grasberger** (L.) Noctes Indicae, sive quaestiones in Nalum Mahabharateum, 8vo, pp. ix, 272. *Würzburg*, 1868 6s

127 **Greg** (R. P.) Comparative Philology of the Old and New Worlds in relation to Archaic Speech, accompanied by copious Vocabularies, large 8vo, pp. lxxii, 354, cloth. 1893 15s

128 **Grierson** (G.) The Modern Vernacular Literature of Hindustan, roy. 8vo, pp. 30, 170, 35, *with a plate of Rama's Childhood*. *Calcutta*, 1889 15s
Including a full index of persons and works. Scarce.

129 —— Handbook to the Kayathi Character, showing the Actual Handwriting in use in Bihar, 4to, bds. *Calcutta*, 1881 10s
The plates are in the Kayathi character, with the transliteration and translation opposite.

130 **Haas** (Dr. E.) Catalogue of Sanskrit and Pali Books in the British Museum, 4to, pp. viii, 188, cloth. 1876 36s
Out of print.

131 **Harris** (C.) An Investigation of some of Kalidasa's Views, 8vo, pp. 58. *Evansville*, 1884 3s 6d

132 **Henry** (V.) Physique védique, 8vo, pp. 27. *Paris*, 1906 2s 6d
L'haleine, la chaleur, &c.

133 **Hillebrandt** (A.) Varuna und Mitra. Ein Beitrag zur Exegese des Veda, 8vo, pp. viii, 159. *Breslau*, 1877 3s 6d

134 —— Ritual-Litteratur. Vedische Opfer & Zauber, roy. 8vo, pp. 189. 1897 10s
Encyclopaedia of Indo-Aryan Research.

135 **Hodgson** (Br. H.) Miscellaneous Essays relating to Indian Subjects, 2 vols, 8vo, cloth. 1880 (*T.O.S.*) 25s
CONTENTS:—On the Kocch, Bodo and Dhimal Tribes—On Himalayan Ethnology, with Grammars and Vocabularies—On the Aborigines of India, &c.

136 **Hoernle** (A. F. R.) The Bower Manuscript, Facsimile Leaves, Nagari Transcript, Romanised Transliteration and English Translation and Notes, 7 parts, and Index, 4to, *with 54 plates. Calcutta*, 1893-97 £2 2s
On the Process, Preparation and Prescription of Hindu Medicines.

137 **Holtzmann** (A.) Arjuna, e. Beitrag zur Reconstruction des Mahabharata, 8vo, pp. 69. 1879 2s

138 **Horrwitz** (E.) Short History of Indian Literature, 12mo, pp. 27, 188, cloth. 1907 2s 6d

139 —— The Indian Theatre: a brief Survey of the Sanskrit Drama, 8vo, pp. xi, 215, cloth. 1912 2s 6d

140 **Hultzsch** (E.) Prolegomena zu Vasantaraja's Cakuna, nebst Textproben, 8vo, pp. 88. *Leipzig*, 1879 2s 6d
With Romanised Sanskrit texts.

141 **Humboldt** (Baron W.) Essay on the Affinities of Oriental Languages, 4to, pp. 11. *Reprint*, 1828 1s 6d

142 **India Office.** — Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the India Office:—
Part III., Rhetoric and Law, 4to, 1891 6s
Part IV., Philosophy, 4to. 18— 6s
Part VI., Epic Literature — Pauranic Literature. 1899 6s
Part VII., Poetic Compositions—Dramatic Literature. 1904 6s

143 **Indische Bibliothek**, hrsg. von A. W. Schlegel, 2 vols, 8vo, half calf. 1820-21 7s 6d
Contains Translations from Indian Languages, Articles on Religion and Philosophy.

144 **Indraji** (Bh.) Nasik, the Pandu Lena Caves, 8vo, pp. 99. *Bombay (reprint from "Bombay Gazetteer")* 2s 6d
Contains the Inscriptions, with English Translations.

145 **Jolly** (J.) Geschichte des Infinitivs im Indogermanischen, 8vo, pp., xv, 284. *Muenchen*, 1873 5s

146 **Jolly** (J.) [Ind.] Recht und Sitte (einschliesslich der einheimischen Litteratur), roy. 8vo, pp. 161. 1896 8s
Encyclop. of Indo-Ar. Research.

147 —— [Indische] Medicin, roy. 8vo, pp. 140. 1901 7s
Encyclop. of Indo-Ar. Research.

148 **Jones** (Sir W.) Letters to Samuel Davis on Literature and Science of India, 4to, pp. 31, *with plate of the Hindu Zodiac. Reprint*, 1831 2s

149 **Keith** (A. B.) Catalogue of the Sanskrit and Prakrit MSS. in the Indian Institute at Oxford, 8vo, pp. 99. *Oxford*, 1903 3s 6d

150 **Key** (T. H.) Quaeritur: the Sanskrit Language as the basis of Linguistic Science, 8vo, pp. 48. 1863 2s 6d

151 **Kielhorn** (F.) Katyayana and Patanjali, their Relation to each other and to Panini, 8vo, pp. 64. *Bombay*, 1876 3s

152 **Lassen** (Chr.) Commentatio geograph. atque historica de Pentapotamia Indica, 4to, pp. 91. *Bonn*, 1827 2s 6d
Includes Sanskrit texts, Latin translations.

153 **Leitner** (G. W.) Words and Phrases illustrating the Dialects of the Samé and Mé, folio, pp. 10. *Lahore*, 1882 2s

154 —— A Detailed Analysis of Abdul Ghafur's Dictionary of the Terms used by the Criminal Tribes in the Panjab, folio, pp. 28. *Lahore*, 1880 2s

155 —— Sketch of the Changars and of their Dialect, folio, pp. 21. *Lahore*, 1880 3s

156 —— Linguistic Fragments relating to the Dialect of the Magadds, &c., followed by an Account of Shawl Weaving, with Specimens of Colours, folio. *Lahore*, 1881 10s 6d

157 **Lepsius** (R.) Das Allgemeine linguistische Alphabet, 8vo, pp. 64, morocco. 1855 3s 6d

158 **Levi** (S.) Anciennes Inscriptions du Népal, 8vo, pp. 51, *with 6 plates*. 1904 3s 6d

159 **Lindner** (B.) Die Diksha, oder Weihe für das Somaopfer, 8vo, pp. 47. *Leipzig*, 1878 2s 6d

160 **Linguistic Survey of India**, Vol. V., Specimens of the Bihari and Oriya Languages, by G. A. Grierson, 4to, pp. x, 439, *with 2 maps*, cloth. *Calcutta*, 1903 10s

161 —— Vol. VII., Specimens of the Marathi Language, edited by G. A. Grierson, 4to, pp. x, 391, *with map*, cloth. *Calcutta*, 1905 10s
The specimens are in the native characters, as well as transcribed, and accompanied by English translations.

162 **Liptay** (A.) Eine Gemeinsprache der Kulturvölker, 8vo, pp. xvi, 272. *Leipzig*, 1891 3s

163 **Long** (J.) Returns relating to Publications in the Bengali Language, in 1857, with a Notice on the Past Condition and Future Prospects of the Vernacular Press of Bengal, 8vo, pp. 64, 83, cloth. 1859 4s

Records of Bengal Govt. No. 32.

164 **Lord's Prayer** (The), in Three Hundred Languages, comprising the Leading Languages throughout the World, with the Places where spoken, edited by R. Rost, 4to, pp. 88, cloth. 1891 3s

165 —— In Five Hundred Languages, comprising the Languages throughout the World, with the Places where spoken, edited by R. Rost, New and Enlarged Edition, 4to, pp. 160, cloth. 1905 5s

166 **Lyall** (A. C.) Asiatic Studies, Religious and Social, 8vo, pp. xviii, 306, cloth. 1882 6s

Religion of an Indian Province—Origin of Divine Myths in India—Witchcraft and Non-christian Religions—Formation of Castes in India—The Rajput States, &c.

167 **Macdonell** (A. A.) History of Sanskrit Literature, 8vo, pp. ix, 472, cloth. 1900 5s

168 **Meister** (R.) Die griechischen Dialekte, Vol. I., Asiatisch-äolisch, Böotisch, Thessalisch, 8vo, pp. viii, 310. 1882 4s

169 **Miscellaneous Translations** from Oriental Languages, 2 vols, 8vo, bds. 1831-34 (*O.T.F.*) 18s

The 2 vols include, Extracts from the Saka Theram Sasteram, or Book of Fate, translated from Tamil—The Vetala Panchavinsati—The Ritual of Buddhist Priesthood, translated from Pali by Clough, &c.

170 **Mitra** (Raj.) Scheme for the Rendering of European Scientific Terms into the Vernaculars of India, 8vo, pp. 27. *Calcutta*, 1877 3s

171 **Mitra** (Rajend) Notices of Sanskrit Manuscripts for the years 1877-1886, Nine Parts, 8vo. *Calcutta*, 1878-86 £2 2s

Being Nos. 13 to 21 of the whole series.

172 —— The same, Nos. 8 and 11. *Calcutta*, 1874-76 each part, 3s

173 **Monier-Williams.**—Original Papers illustrating the History of the Application of the Alphabet to the Languages of India, 8vo, pp. xix, 276, cloth. 1859 6s

174 **Mookerjee's Magazine** of Politics, Sociology, Literature, Art and Science, New Series, Vol. I., Nos. 2 to 6, with Title and Index to the volume, 8vo. *Calcutta*, 1872-73 8s

175 **Müller** (E.) Der Dialekt des Gathas des Lalitavistara, 8vo, pp. 36. *Weimar*, 1874 2s

176 **Müller** (H. D.) Der Indo-germanische Sprachbau in s. Entwickelung, Vol. I. (all), 8vo, pp. 450, half calf. 1879 6s

177 **Müller** (Max) A History of Ancient Sanskrit Literature so far as it illustrates the Primitive Religion of the Brahmans, 8vo, pp. xiv, 322, cloth. 1912 15s

A reprint of the original edition of 1859.

178 —— India, What can it teach us? a course of Lectures, pp. x, 402, cloth. 1883 12s

Other Lectures: On the Truthful Character of the Hindus—Interest of Sanskrit Literature—The Lessons of the Veda—Vedic Deities—Veda and Vedanta—and Notes.

179 —— Lectures on the Science of Language, Fourth Edition, 8vo, pp. x, 432, cloth. 1864 4s

180 —— The same, Second Series, roy. 8vo, pp. viii, 600, *with* 31 *woodcuts*, cloth. 1864 4s

181 —— Three Lectures on the Science of Language, Second Edition, 8vo, pp. 112, cloth. *Chicago*, 1895 2s

182 —— Proposals for a Missionary Alphabet, 8vo, pp. 52, with a Comparative Table. *London*, 1854 5s

Scarce.

183 —— On Sanskrit Texts discovered in Japan, 8vo, pp. 36. *London*, 1880 (*Reprint*) 3s

184 **Murdoch** (J.) Classified Catalogue of Tamil Printed Books, with introductory Notices, 12mo, pp. 101, 287, cloth. *Madras*, 1865 5s

There is a long introduction on Tamil Language and Literature.

185 [——] An Account of the Vedas, with illustrative Extracts addressed to Thoughtful Hindus, 8vo, pp. vi, 159. *Madras*, 1892 3s

Includes many translations from the Sanskrit.

186 **Natahema Heran Kabanva Nyapran**: Worcester's Primer, in Naga, by Mrs. R. M. Bronson, *Jaipur*, 1840. *Very scarce* 6s

187 **Nève** (F.) Les Portraits de Femme dans la Poésie épique de l'Inde, Fragments d'études sur le Mahabharata, 8vo, pp. ii, 124. *Brussels*, 1858 2s

188 **Oldenberg** (H.) Ueber e. Darstellung der vedischen Religion, 8vo, pp. 6. *Reprint*, 1895 1s 6d

189 **Pavgee** (H. B.) The Vedic Fathers of Geology, 8vo, pp. x, 182, cloth. *Poona*, 1912 2s 6d

Chapters on the Vedic Discoveries in Geology, &c.

190 **Pelle** (J. B.) Catalogue of Native Publications in the Bombay Presidency, from 1st Jan., 1865, to 30th June, 1867, 8vo, pp. 120, bds. *Bombay*, 1869 2s

191 **Peterson** (P.) The Auchityalamkara of Kshemendra, with a Note on the Date of Patanjali, and an Inscription from Kotah, 8vo, pp. 54. *Bombay*, 1885 2s 6d

192 **Phillips** (M.) The Teachings of the Vedas, what Light does it throw on the Origin and Development of Religion? 8vo, pp. viii, 240, cloth. 1895 5s

193 **Pischel** (Dr. R.) Die Recensionen der çakuntalâ, Antwort an Prof. Weber, 8vo, pp. 27. 1875 1s 6d

194 —— Bruchstücke des Sanskrit Kanons der Buddhisten aus Idijkutsari, 2 parts, 8vo, pp. 29, *with 6 plates*. 1904 3s

195 **Poor** (L. E.) Sanskrit and its Kindred Literatures: Studies in Comparative Mythology, 8vo, pp. 468, cloth. 1881 4s

196 **Prasad** (Munshi K.) The Kayastha Ethnology: being an Enquiry into the Origin of the Chitra guptavansi and Chandra senavansi Kayasthas, 8vo, pp. 9, ix, 30, and Sanskrit Text, pp. 4, cloth. *Lucknow*, 1877 5s

197 **Ramaswamiel** (C. V.) Biographical Sketches of Dekhan Poets, Memoirs of their Lives, 8vo, pp. xviii, 157, *with portrait*, bds. *Madras*, 1888 3s

198 **Rao** (Rev.) The Art of Translation: a Critical Study, with an Appendix containing the Text and the Kannada Translation of the Royal Proclamation, 8vo, pp. ix, 163. *Mysore*, 1910 2s 6d

199 **Regnaud** (P.) Recherches sur les noms des Risis védiques, 8vo, pp. 32. *Paris*, 1905 2s 6d

200 **Regnier** (A.) Etude sur l'Idiome des Védas, et les origines de la langue Sanskrite, Part I. (all issued), 4to, pp. xvi, 205. *Paris*, 1855 21s

Only 100 copies were published.

It includes Sanskrit text, transliteration and French translation of the "Hymne au ciel et à la Terre" and the "Hymne à Agni."

201 **Report of the Committee** on Organization of Oriental Studies in London, 2 vols, folio, 1909 4s

Parliamentary papers.

202 **Roebuck** (S.) Annals of the College of Fort William, from the Period of its Foundation, large 8vo, pp. liii, 590 and Appendix, 80 pp., bds. *Calcutta*, 1819 12s 6d

The appendix contains a catalogue of Oriental works published under the patronage of the College, and a list of students from 1800-1818 (about 450).

203 **Scherman** (L.) Materialien zur Geschichte der Indischen Visions-Literatur, 4to, pp. v, 151. *Leipzig*, 1892 6s

204 **Schrader** (O.) Real-Lexicon der Indogerman. Altertumskunde, Grundzüge d. Kultur-und Völkergeschichte Alt-Europas, large 8vo, pp. xl, 1048, half calf. 1901 30s

205 **Sen** (D. C.) History of Bengali Language and Literature: a series of Lectures delived as Reader to the Calcutta University, roy. 8vo, pp. 1030, 15, cloth. *Calcutta*, 1911 24s

206 **Sewell** (R.) Sketch of the Dynasties of Southern India, 4to, pp. vi, 132, bds. *Madras*, 1883 7s 6d

207 —— Indian Chronography: an Extension of the Indian Calendar, with Working Examples, 4to, pp. xii, 187, cloth. 1912 31s 6d

208 **Sievers** (E.) Grundzüge der Phonetik zur Einführung in das Studium der Lautlehre der Indogerman Sprachen, 8vo, pp. xv, 224. *Leipzig*, 1881 3s 6d

209 **Simon** (R.) Ueber die Handschriften und Recensionen des Amaruçataka, 8vo, pp. 46. *Bonn*, 1862 2s 6d

210 **Simpson** (W.) On the Identification of Nagarahara, with reference to the Travels of Hiouen Thsang, 8vo, pp. 25, *with plates*. *Reprint*, 1881 2s 6d

211 **Small** (G.) Handbook of Sanskrit Literature, with Appendices descriptive of the Mythology, Castes, and Religious Sects of the Hindus, &c., 8vo, pp. xix, 207, cloth. 1866 5s

212 **Stewart** (Ch.) Descriptive Catalogue of the Oriental Library of the late Tippoo Sultan of Mysore; to which are prefixed Memoirs of Hyder Aly Khan and his Son, Tippoo Sultan, 4to, pp. viii, 94, 364, calf. *Cambridge*, 1809 18s

The appendix contains specimens of works in Persian, with English translations.

Some pages are slightly water-stained.

213 **Stocqueler** (J. H.) The Oriental Interpreter and Treasury of East India Knowledge, 8vo, pp. 334, cloth. N.D. 4s

A dictionary of Indian and Oriental terms, phrases, places, and persons.

214 **Stonner** (H.) Zentralasiatische Sanskrittexte in Brahmischrift aus Idikutsahri, 2 parts, 8vo, pp. 9, *with 2 plates*. 1904 2s

215 **Studi Italiani** di Filologia Indo-Iranica, edited by Fr. L. Pullé, anni I. e II., 8vo. *Firenze*, 1897/8 £1 16s

216 **Thomas** (E.) On the Identity of Xandrames and Krananda, 8vo, pp. 41. *Reprint* 2s 6d

217 **Thomas** (E.) Ancient Indian Weights, 8vo, pp. 38. 1864 2s 6d

218 **Taylor** (R. W.) A Catalogue Raisonée of Oriental Manuscripts in the Library of the (late) College, Fort St. George, Vol. I., large 8vo, pp. xxii, 678. *Madras*, 1857 6s
Sanskrit and Dravidian Languages.

219 **Temple** (R. C.) Dissertation on the Proper Names of Panjâbîs, with special reference to the Proper Names of Villagers in the Eastern Panjâb, 8vo, pp. viii, 228, cloth. *Bombay*, 1883 3s 6d

220 **Theobald** (W.) Notes on some of the Symbols found on the Punch-marked coins of Hindustan, and their relationship to Symbolism of other Races, 8vo, pp. 90, *with 3 plates* (189 *symbols*). *Reprint*, 1890 3s 6d

221 **Thibaut** (G.) [Ind.] Astronomie, Astrologie und Mathematik, roy. 8vo, pp. 82. 1899 4s
Encyclop. of Indo-Aryan Research.

222 **Thonissen** (J. J.) Etudes sur l'histoire du Droit Criminel des Peuples Anciens (Inde Brahmanique, Egypte, Judée), 2 vols, 8vo. *London*, 1869 9s

223 **Tokiwai** (a Japanese Scholar) Studien zum Sumagadhavadana, together with English Translations from Chinese Editions, 8vo, pp. 63. *Darmstadt*, 1898 3s 6d

224 **Transactions** of the Royal Asiatic Society of Great Britain, Vol. I., Part 2, 4to, pp. 155-382, *with plates* 1826 10s
Includes Wilson's Account of the Pancha Tantra, with translations—Inscriptions on Rocks in S. Bihar—Account of Greek, Parthian and Hindu Medals, &c.

225 ——— The same, Vol. III., Part 2, *with plates*. 1833 10s
Includes D'Oyley—Constitution of the Kandyan Kingdom—Ceremonial of Ordination of Buddhist Priests—On the Jainas of Gujerat.

226 **Transactions** of the Bengal Social Science Association, Vol. I., No. 1, half calf. *Calcutta*, 1867 3s 6d
Progress of Education in Bengal — Domestic Economy of the Hindus, &c.

227 **Transactions** of the Literary Society of Bombay, Vol. III., 4to, pp. x, 556, *with engravings*, half calf. 1823 15s
Includes a Long Article on the Caves of Ellora, by Capt. Sykes—On the Remains of the Buddhists in India, by W. Erskine, &c.

228 **Transactions** of the Literary Society of Madras, Part I., 4to, pp. 120, *with engravings*. 1827 4s
Contents:—On the Law Books of the Hindus—On the Alphabetical Notation of the Hindus—Origin of the Hindu Zodiac, &c.

229 **Trevelyan** (J. Prinsep), and others. The Application of the Roman Alphabet to all the Oriental Languages, 8vo, pp. 162, cloth. *Serampore*, 1834 3s

230 **Vinson** (J.) Les bijoux indiens du pays Tamoul (Pondichéry), 8vo, pp. 15. *Paris*, 1904 2s

231 **Watson** (J. Forbes) Index to the Native and Scientific Names of Indian and other Eastern Economic Plants and Products, large 8vo, pp. viii, 637. 1868 10s 6d

232 **Weber** (A.) History of Indian Literature, translated from the German by J. Mann and Th. Zachariae, 8vo, pp. xxiii, 360, cloth. 1878 10s 6d

233 ——— On the Ramayana, translated from the German by D. C. Boyd, 16mo, pp. 130. *Bombay*, 1873 3s 6d
A learned treatise on the Ramayana.

234 ——— Indische Skizzen, Vier Vorträge und Abhandlungen, 8vo, pp. 150, half calf. 1857 4s
Contains Neuere Forschungen über den alte Indien—Buddhismus—Verbindung Indiens mit dem Westen.

235 ——— Indische Streifen, Vol. I., 8vo, pp. 386. *Berlin*, 1868 4s
Contain Four Legends from the Catapatha Brahmana, translated—Dhammapada, translated—On the Dasa Kumara Charitam, &c. (all in German).

236 ——— Die Rama Tapaniya Upanishad (with Sanskrit Texts and German Translations), 4to, pp. 122. *Berlin*, 1864 5s

237 ——— Vedische Beitraege, Nos. 1 to 9, roy. 8vo. *Berlin*, 1884-1900 9s
Contributions towards Vedic studies.

238 **Whitney** (D. W.) Oriental and Linguistic Studies, Two Series, 8vo. *New York*, 1873/4 21s
Vol. I.—The Veda—The Avesta—The Science of Language.
Vol. II.—The East and West—Religion, Mythology—Orthography and Phonology — Hindu Astronomy.

239 ——— Max Müller and the Science of Language: a Criticism, 8vo, pp. 79. *New York*, 1892 4s

240 **Whitworth** (G. C.) An Anglo-Indian Dictionary: a Glossary of Indian Terms used in English, and of such English or other Non-Indian terms as have obtained special meanings in India, roy. 8vo, pp. xv, 350, cloth. 1885 7s 6d

241 **Wilmshurst** (W. L.) The Chief Scripture of India (The Bhagavan Gita) and its Relation to Present Events, 8vo. 1906 1s

242 **Wilson** (H. H.) Present State of the Cultivation of Oriental Literature, 8vo, pp. 23. 1852 1s 6d

243 ——— Essays: Analytical, Critical and Philological, on Subjects connected with Sanskrit Literature, Vol. I., 8vo, pp. 392, cloth. 1864 7s 6d
Contains Analysis of the Puranas—Hindu Fiction—Extract from the Mahabharata.

244 **Wilson** (H. H.) Glossary of Judicial and Revenue Terms, and of Useful Words occurring in Official Documents relating to British India, from the Arabic, Persian, Hindustani, Sanskrit, Hindi, Bengali, and other Languages, 4to, pp. 28, 728, cloth. 1855 12s 6d

245 —— Mackenzie Collection: a Descriptive Catalogue of the Oriental MSS. and other Articles illustrative of the Literature, History, Statistics and Antiquities of the South of India, collected by Lt.-Col. Mackenzie, 8vo, 2 vols, half calf. *Calcutta*, 1128 12s

Contains an Introduction of 134 pages—Sanskrit Works—Tamul—Telugu—Kanara—Malayalam—Persian and other Oriental Books.

246 —— Another copy, reprinted in one vol, 8vo, pp. xviii, 636, cloth. *Madras*, 1882 10s

247 **Windisch** (E.) Ueber das Nyaya bhashya, 4to, pp. 41. *Leipzig*, 1888 2s

248 **Winkler** (H.) Zur Sprachgeschichte, Nomen, Verb und Satz, Antikritik, 8vo, pp. xi, 306. *Berlin*, 1887 4s

249 **Winning** (Rev. W. B.) Manual of comparative Philology, in which the affinity of the Indo-European Languages is illustrated, 8vo, pp. xi, 291, half calf. 1838 4s

250 **Winternitz** (N.) Das Altindische Hochzeits — Rituel nach dem Apastambiya—Grihya Sutra, 4to, pp. 114. *Vienna*, 1892 3s 6d

The work contains a number of Sanskrit Texts and German Translations.

251 **Zachariae**(Th.) Die Indischen Worterbücher (Kosa), roy. 8vo, pp. 42. 1897 2s 6d

Encyclop. of Indo-Ar. Research.

PART III.

ANCIENT INDIA.

252 **Aiyer** (V. G.) The Chronology of Ancient India, First Series, 8vo, pp. vi, 157, cloth. *Madras*, 1901 2s 6d

Beginning of the Kali Yuga—The date of the Mahabharata War—The Four Yugas.

253 **Alberuni's India**: an Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India, about 1030 A.D., translated from the Arabic, with Notes and Indices, 2 vols, 8vo, cloth. 1910 25s

An accurate description of all Categories of Hindu thought.

254 **Ancient History** (The) of India, Political, Social, Moral, and Religious, from the Earliest Period, by a Cupia, Vol. I. (all issued), 8vo, pp. vii, 456, cloth. *Madras*, 1883 15s

Aria Original Home—Begals Geography—Civilisation and Manners—The Sacrificial System—Cosmos, &c.

255 **Bretschneider** (E.) Mediæval Researches from Eastern Asiatic Sources: Fragments towards the Knowledge of the Geography and History of Central and Western Asia, from the 13th to the 17th Centuries, 2 vols, 8vo, *with a reproduction of a Chinese mediæval map*, cloth, 1910 21s

256 **Carre** (L.) L'ancien Orient. Etudes historiques, religieuses et philosophiques sur l'Egypte, la Chine, l'Inde, la Perse et la Palestine, depuis les temps les plus reculés, 2 vols, 8vo, half morocco. *Paris*, 1874 10s 6d

The chapter on India comprises p. 1-297 of Vol. II.—On China, p. 277-526 of Vol. I.

257 **Cunningham** (A.) The Ancient Geography of India, Vol. I. (all published); the Buddhist Period, including the Campaigns of Alexandra, and the Travels of Hwen-Thsang, 8vo, pp. xx, 589, *with 13 maps*, half calf. 1871 £2 5s

Very scarce.

258 **Curtius** (E.) Histoire grecque. Traduit de l'allemand par A. Bouché-Leclercq, 5 vols, roy. 8vo, half calf. *Paris*, 1883 21s

A cheap copy in fine state of this learned work.

259 **Dey** (N. L.) Geographical Dictionary of Ancient and Mediæval India, with Appendix on Modern Names of Ancient Indian Geography, roy. 8vo, pp. 110, 85, *with a large map*, cloth. *Calcutta*, 1899 12s 6d

260 **Dutt** (R. C.) A Brief History of Ancient and Modern India, 8vo, pp. vii, 251, 6, *with 3 maps*, cloth. *Calcutta*, 1895 3s 6d

261 —— A History of Civilisation in Ancient India, based on Sanskrit Literature, Revised Edition, 2 vols, 8vo, *with 2 maps*, cloth. 1893 (*T.O.S.*) 21s

Vedic Period—Epic Period—Rationalistic Period—Buddhist Period—Puranic Period—With chapters on Religion, Hindu Architecture, Astronomy, Medicine, Fiction, &c.

262 **Hewitt** (J. F.) Notes on Early History of Northern India, Part IV. and V., 8vo. *Reprints* 1887

Part IV., On the Pre-Vedic History of India, founded on a Study of the Brahmanas 4s

Part V., Succession of Hindu Priesthood 3s

263 **Kunte** (M. M.) The Vicissitudes of Aryan Civilization in India: an Essay which treats of the History of the Vedic and Buddhistic Polities, explaining their Origin, Prosperity and Decline, 8vo, pp. xxv, 600, cloth. *Bombay*, 1880 28s
I., Antecedents of the Ancient Indian Aryas
II., Invasion of India and the Period of Occupation
III., Brahmavadins
IV., The Acharya Period
V., Buddhism

264 **Manning** (Mrs.) Ancient and Mediæval India, 2 vols, roy. 8vo, *illustrated*, cloth. 1869 25s
A standard work, dealing with the Religion, Philosophy, Law, Literature, Medicine and Arts of the Hindus, based on Sanskrit works.

265 **McCrindle** (J. W.) Ancient India as described by Megasthenes and Arrian, with Introduction and Notes, 8vo, pp. xi, 223, *with map of Ancient India*, cloth. *Bombay*, 1877 £2 2s

266 **Mitra** (Raj.) Indo Aryans: Contributions towards the Elucidation of their Ancient and Mediæval History, 2 vols, roy. 8vo, cloth. 1881 30s
Chapters: Origin of Indian Architecture—Principles of Indian Temple Architecture — Indian Sculpture—Dress and Ornament in Ancient India—Furniture, Arms, Musical Instruments in Ancient India—Origin of the Hindi Language—Early Life of Asoka, and other valuable chapters.

267 **Morris** (H.) The History of India, Fifth Edition, 8vo, pp. xix, 312, cloth. *Madras*, 1864 3s 6d
From the earliest times 1844, A.D.

268 **Nobin Chandra Das.**—A Note on the Ancient Geography of Asia, compiled from the Valmiki Ramayana, 8vo, pp. viii, 77, *with large map*. *Calcutta*, 1896 3s 6d

269 **Pomponius Mela.**—De Situ Orbis, ll. III., cum notis criticis et exegeticis, edited C. H. Tzschucke, 7 vols, 8vo, half calf. *Leipzig*, 1806 24s

270 **Rawlinson** (Prof. H. G.) Bactria: the History of a Forgotten Empire, cr. 8vo, pp. xxiii, 168, *with 2 maps and 5 plates*, cloth. 1912 7s 6d
This is the only work dealing with the interesting period of Greek Rule in India.

271 **Robertson** (W.) An Historical Disquisition concerning the Knowledge which the Ancients had of India, and the Progress of Trade with that Country, with an Appendix, 8vo, pp. iii, 294, cloth. *Calcutta*, 1904 4s

272 **Smith** (V. A.) The Early History of India, from 600 B.C. to the Mohammedan Conquest, including the Invasion of Alexander the Great, 8vo, *with maps, plans and other illustrations*, cloth. *Oxford* 14s

273 **Spier** (Mrs.) Life in Ancient India, 8vo, pp. xvii, 464, *with map and illustrations*, 8vo, cloth. 1856 9s

274 **Wheeler** (J. T.) The Geography of Herodotus developed, explained and illustrated from Modern Researches and Discoveries, 8vo, pp. lxxi, 607, *with maps and plans*, cloth. 1854 18s
Part I. deals with Europe, including Scythia
Part II. deals with Asia, including Bactria, Gandara, Northern India, S. India
Part III. deals with Africa, including Egypt

275 —— The History of India, from the Earliest Ages: Vol. I., The Vedic Period and the Mahá Bhárata, large 8vo, pp. 125, 576, *with map* and a good Index, cloth. 1867 21s

276 —— The History of India, from the Earliest Ages: Vol. II., The Ramayana and the Brahmanic Period, 8vo, pp. 87, 680, *with map* and Index to the vol, cloth. 1869 21s

277 **Wilson** (H. H.) Notes on the Indica of Ctesias, 8vo, pp. 80. *Oxford*, 1836 3s 6d

278 **Wilson** (J.) India Three Thousand Years Ago, or the Social State of the Aryas on the Banks of the Indus, in the Times of the Vedas, 8vo, pp. 87, cloth. *Bombay*, 1858 4s

279 **Wright** (C.) and **Brainerd** (J. A.) Historic Incidents and Life in India, Revised Edition, roy. 8vo, pp. 272, *with numerous illustrations*, cloth. *Chicago*, 1862 7s 6d
The work deals with Life and Religion, Festivals, Customs of the Hindus, with a chapter on the Thugs, and the final chapter with the Mutiny.

PART IV.

INDIAN BIOGRAPHY.

280 **Aswini Kumar Dutt**: a Vindication of his Life and Conduct, by Indicus, 8vo, pp. xv, 68. *Calcutta*, 1909 1s

281 **Mookerjee.** — Memoir of the late Justice O. Ch. Mookerjee, 8vo, pp. 77. *Serampore*, 1873 2s

282 **Bradley-Birt** (F. B.) Twelve Men of Bengal in the Nineteenth Century, 8vo, pp. vi, 249, *with 12 portraits*, cloth. *Calcutta*, 1910 3s 6d
Lives of twelve prominent Hindus.

283 **Pillai** (G. P.) Representative Indians: Sketches of Eminent Men of India, 8vo, pp. xxi, 319, *with portraits*, cloth. 1897 4s

284 **Premchund Roychund** (the Great Indian Banker and Philanthropist): his Early Life and Career, by D. E. Wacha, 12mo, pp. 234, *with portraits*, cloth. *Bombay*, 1913 3s

285 **Raja Radhakanta Deva** (Editor of the Sabda Kalpadruma): his Life, with some Notices of his Ancestors and Testimonials of his Character and Learning, 8vo, pp. 33, lvi, cloth. *Calcutta*, 1859 4s

286 **Rama Varma** (Sir, *late Maharaja of Travancore*): his Life, by P. S. Pillai, with Reprints on Travancore Inscriptions, 8vo, cloth. *Madras*, 1896-97 2s 6d

287 **Ramabai.**—The Widow's Friend, her Life and Work, edited by her Daughter, 8vo, pp. 194, *illustrated*, cloth. *Melbourne*, 1903 4s

288 **Sastri** (Sir A. Sashiah, *as Indian Statesman*): a Biographical Sketch, by B. V. K. Aiyar, 8vo, pp. xix, 408, cloth. *Madras*, 1902 5s

289 **Tagore.**—Maharshi Dev. (the Great Religious Teacher): his Autobiography, translated from the Original Bengali by Sat. Tagore and T. Devi, roy. 8vo, pp. xxiv, 195, *with portraits*, cloth. *Calcutta*, 1909 5s

290 **Tagore Family** (The), a Memoir, by J. W. Furrell, 12mo, pp. 187, cloth. *Calcutta*, 1892 4s

Privately printed.

PART V.

THE HINDUS: MANNERS AND CUSTOMS.

291 **Baroda** (The Maharain) The Position of Woman in Indian Life, 8vo, pp. 40, 358, cloth. 1911 5s

292 **Bhattacharya** (J. N.) Hindu Castes and Sects, 8vo, pp. xvii, 623, cloth. *Calcutta*, 1896 21s

An exposition of the origin of the Hindu Caste System and the Bearing of the Sects towards each other, and other religious systems.
Chapters on the Brahmans, the Military, writer, mercantile, and other Castes, &c.

293 **Bose** (S. Ch.) The Hindoos as they are: a Description of the Manners, Customs, and Inner Life of Hindu Society in Bengal, roy. 8vo, pp. vii, 305, cloth. *Calcutta*, 1881 7s 6d

294 **Dass** (J.) Domestic Manners and Customs of the Hindoos of Northern India, Second Edition, 8vo, pp. xi, 280, cloth. *Benares*, 1866 4s

295 **Disputation** respecting Caste, by a Buddhist, communicated by B. H. Hodgson, 4to, pp. 11. 1831 1s 6d

296 **Dubois** (A.) Description des Castes Indiennes en général, et en particulier de celle des Brahmes du Sud, de la presqu'île de l'Inde en deça du Krishna, de leurs manières et de leurs usages tant civils que religieux, de leur éducation, de leurs sciences, &c., a manuscript of 1019 pages, bound in calf £10 10s

This is probably the original copy of the Abbé Dubois, from which the English translation was made. The copy is in good state of preservation, only a few pages at the beginning are worm-eaten.

297 **Dubois** (A.) Description of the Character, Manners and Customs of the People of India, and of their Institutions, Religious and Civil, translated from the French MS., 4to, pp. xxvii, 565, full calf. 1817 18s

298 **Essays** relative to the Habits, Character, and Moral Improvement of the Hindoos, 8vo, pp. 351, cloth. 1823 5s

299 **Fuller** (Sir B.) Studies of Indian Life and Sentiment, 8vo, pp. xiii, 360, *with map*, cloth. 1910 6s

Chapters on the Land and the People—History up to 1900 A.D.—Religions—Hindu Institutions—Domestic Life.

300 **Ghose** (J. Ch.) Principles of Hindu Law, 8vo, pp. 63, 794, cloth. *Calcutta*, 1903 15s

The work contains all the Sanskrit Texts of the Rishis on the subject, with English Translations and Commentaries. It is also valuable for the light it throws on old Hindu Institutions and Customs.

301 **Havell** (E. B.) Benares, the Sacred City: Sketches of Hindu Life and Religion, 8vo, pp. xiii, 226, *illustrated*, cloth. 1905 7s 6d

302 **Kothare** (B. S.) Hindu Holidays, 8vo, pp. 100. *Bombay*, 1904 3s

On Hindu Festivals.

303 **Mackenzie** (Col. C.) Account of the Marriage Ceremonies of the Hindus and Mahommedans, 4to, pp. 16. *Reprint*, 1831 1s 6d

304 **[Murdoch** (J.)] Kasi, or Benares, the Holy City of the Hindus, large 8vo, pp. 39, *illustrated*. *Madras*, 1894 1s

305 **Morris** (J. B.) Essay towards the Conversion of Learned and Philosophical Hindus, 8vo, pp. 402, cloth. 1843 5s

306 **Mullik** (B.) Home Life in Bengal: Account of the Every-day Life of a Hindu Home at the Present Day, 8vo, pp. 186. *Calcutta*, 1885 3s

307 **Padfield** (J. E.) The Hindu at Home: being Sketches of Hindu Daily Life, 8vo, pp. x, 330, cloth. *Madras*, 1896 5s

Corrected throughout in red ink. It includes Chapters on Hindu Sacred Marks—Hindu Marriages—Hindu Festivals—Funerals—Omens—Ornaments.

308 **Patterson** (A. J.) Caste considered under its Moral, Social, and Religious Aspects, 8vo, pp. xii, 122, cloth. 1861 3s 6d

309 **Peter the Pearker.**—Caste in India, How to keep an Empire, 8vo, pp. 24. 1858 1s 6d

310 **Reports** on the Swinging Festival and the Ceremony of walking through Fire, 8vo, pp. 38. *Madras*, 1854 (*Madras Govt. Records*) 2s

311 **Sherring** (M. A.) The Sacred City of the Hindus: an Account of Benares in Ancient and Modern Times, roy. 8vo, pp. xxxvi, 388, *illustrated*, cloth. 1868 28s

Deals with the connection of Benares with Ancient Buddhist Architectural Remains—Her Famous Temples—The Legends concerning them—Customs at the Temples—Modes of Worship—Religious Festivals, &c. Scarce.

312 **Sellon** (E.) Annotations on the Sacred Writings of the Hindus: being an Epitome on the Remarkable Tenets in the Faith of that People, illustrating Phallic Principles, 8vo, pp. 59. 1902 10s 6d

Privately printed.

313 **Sketches** chiefly relating to the History, Religion, Learning, and Manners of the Hindoos, with an Account of the Present State of the Native Powers of Hindostan, 8vo, pp. vii 422, *with plate*, cloth, 1790 5s

Includes Chapters on the Religion—Mythology—Worship—Philosophy of the Brahmans, &c.

314 **Steele** (A.) Law and Custom of Hindu Castes within the Dekhun (Deccan) Provinces subject to the Presidency of Bombay chiefly affecting Civil Suits, New Edition, roy. 8vo, pp. xix, 460, cloth. 1868 16s

315 **Toru Dutt** (célèbre Hindoue, morte en 1877) Le Journal de Mlle. d'Arvers, nouvelle écrite en français, précédé d'un étude sur la vie et les œuvres de Toru Dutt, 8vo, pp. 32, 259. *Paris*, 1879 6s

316 **Ward** (W.) A View of the History, Literature, and Mythology of the Hindoos, including a Minute Description of their Manners, Customs, and Translations from their Principal Works, New Edition, 3 vols, bds. 1822 25s

317 **Wise** (T. A.) Commentary on the Hindu System of Medicine, 8vo, pp. xx, 431, cloth. *Calcutta*, 1845 10s 6d

PART VI.
THE JAINS.

318 **Barodiar** (U. D.) History and Literature of Jainism, 12mo, pp. 138, bds. *Bombay*, 1909 2s 6d

319 **Bühler** (G.) Ueber das Leben des Jaina Mönches Hemachandra, des Schülers des Devachandra aus der Vajrasakha, 4to, pp. 90. *Vienna*, 1889 3s 6d

320 **Guérinot** (A.) Répertoire d'Epigraphie Jaina, précédé d'une esquisse de l'histoire du Jainisme d'apres les Inscriptions, large 8vo, pp. vii, 313. *Paris*, 1908 16s

321 ——— Essai de Bibliographie Jaina, Repertoire Analytique et méthodique des Travaux relatifs au Jainisme, imp. 8vo, pp. xxxvii, 568, *with plates*. *Paris*, 1906 20s

322 **Gandhi** (V. R.) The Jain Philosophy, collected and edited by B. F. Karbhari, 8vo, pp. xiv, 247, 26, cloth. *Bombay*, 1911 3s 6d

323 **Jain Itihas Series**, No. I., a Lecture on Jainism, delivered before the Dharma Maha-Mohatsava at Muttra, by Lala B. Dass, 8vo, pp. 87, cloth. *Agra*, 1902 2s 6d

324 **Kalpa Sutra** (The), and **Nava Tatva** Two Works illustrative of the Jain Religion and Philosophy, translated from the Magadhi, with appendix containing Remarks on the Language of the Original by J. Stephenson, 8vo, pp. 27, 144, cloth. 1848 10s 6d

325 **Miles** (Col. W.) The Jainas of Gujerat and Marwar, 4to, pp. 27. *Reprint*, 1833 3s 6d

326 **Manak Chand Jaini.**—Life of Mahavira (according to Jain Tradition the last of the 24 Tirthankaras), 8vo, pp. xix, 91. *Allahabad*, 1908 2s

327 **Stevenson** (Mrs. S.) Notes on Modern Jainism, with Special Reference to the S'vetambara, Digambara and Sthanakavasi Sects, 12mo, pp. 125. *Surat*, 1910 2s

328 **Thomas** (E.) Jainism, or the Early Faith of Asoka, with Illustrations of the Ancient Religions of the East, from the Santheon of the Indo-Scythians, prefixed by a Notice on Bactrian Coins and Indian Dates, 8vo, pp. viii, 82, *with 2 plates*, cloth. 1877 10s 6d

---

PART VII.

THE PARSIS: THEIR RELIGION AND LITERATURE, INCLUDING TEXTS AND TRANSLATIONS.

329 **Aogemadæca.**—Ein Parsi Tractat im Pazand, altbaktrisch und Sanskrit, Text, German Translation, Notes and Glossary by W. Geiger, 8vo, pp. vi, 160. 1878 5s

330 **Avesta**: the Religious Books of the Parsees, from Prof. Spiegel's German Translation of the Original MS., from the original Zend by A. H. Bleeck, 3 vols in one, half calf. *Hertford*, 1864 15s

331 —— The Religious Books of the Parsees, translated by Prof. Spiegel and A. H. Bleeck, Vol. III., Khordah-Avesta, cloth. *Hertford*, 1864 7s 6d

332 —— die heiligen Schriften der Parsen, translated from the Original into German by F. Spiegel, Vol. I., Der Vendidad, 8vo, pp. 295, *with 1 plate*, cloth. 1852 5s

333 —— Livre sacré des Sectateurs de Zoroastre. Traduit de texte, avec notes par C. de Harlez, 3 vols, large 8vo. *Liège*, 1875-77 15s

334 **Bartholomae** (C.) Der Gada Dialekt, 4to, pp. 24. 1879 2s 6d

335 **Bengalee** (S. Sh.) Parsee Marriage and Divorce Act, 1865; Parsee Chattels Real Act, Parsee Succession Act and the Indian Succession Act, 1865, with Appendix and Guzerratee Translation, roy. 8vo, cloth. *Bombay*, 1868 6s

336 **Bharucha.**—Brief Sketch of the Zoroastrian Religion and Customs, roy. 8vo, pp. 98, xv. *Bombay*, 1903 3s

337 **Blau** (O.) De numis Achaemenidarum Aramaeo-Persicis, 4to, pp. 18, *with 2 plates*. 1855 2s 6d

338 **Briggs** (H. G.) The Parsis, or Modern Zerdusthians, a Sketch, 8vo, pp. vii, 146, cloth. *Bombay*, 1852 5s

339 **Brown** (R.) The Religion of Zoroaster considered in connection with Archaic Monotheism, 8vo, pp. 68. 1879 2s 6d

340 **Burnouf** (E.) Commentaire sur le Yaçna, contenant le texte Zend expliqué pour la première fois, les variantes et la version sanscrite inédite de Nériosengh, &c., Vol. I. (all issued), 4to, pp. 153, 592, 196, bound in 2 vols, half morocco. 1833 £2 2s

341 **Cama** (The K. R.) Memorial Volume: Essays on Iranian Subjects, written by Various Scholars in honour of Mr. Kh. Rust. Cama, edited by J. J. Modi, roy. 8vo, pp. 76, 323, *with 3 plates*, cloth. *Bombay*, 1900 14s

342 **Casartelli** (L. C.) The Philosophy of the Mazdayasnian Religion under the Sassanids, translated from the French, with Prefatory Remarks, Notes, &c., by F. J. D. Jamasp Asa, 8vo, pp. xvi, vii, 341, cloth. *Bombay*, 1889 15s

343 —— La Philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides, 8vo, pp. viii, 192. *Paris*, 1884 4s

344 **Dastoor** (Rast. E.) Zarathushtra and Zarathustrianism in the Avesta, 8vo, pp. 277, cloth. *Bombay*, 1906 8s

345 **Decem Sendavestæ excerpta,** Texts, with Latin Translation and Notes by C. Kossowicz, 8vo, pp. xiii, 280. *Paris*, 1865 8s

346 **Dhunjeebhoy** (J. Medhora) The Zoroastrian and some other Ancient Systems, 8vo, pp. 48, 308, cloth. *Bombay*, 1886 8s 6d

347 **Dinkard** (The), Original Pehlwi Text, the same Transliteration in Zend Character, Translation in Gujrati and English Languages, Commentary and Glossary, by Pesh. Dust. Behr. SUNJANA, Vols I. to IV., roy. 8vo, cloth. *Bombay*, 1874-84 £2

348 **Ervad** (B. J., *Dustoor-Neherjirana*) The Genealogy of the Navsari Parsi Priests, 4to, pp. 212, cloth. 1907 25s

349 **Framjee** (Dosabhoy) The Parsees: their History, Manners, Customs and Religion, 8vo, pp. xv, 286, full morocco, gilt edges. 1858 12s

Scarce.

350 **Gathas of Zaratushtra** (Zoroaster) (The), in Metre and Rhyme, translated from the Zend by L. H. Mills, 8vo, pp. xx, 196, cloth. 1900 10s 6d

351 **Gathas** (Fünf), oder Sammlung von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, Text in Roman Characters, with German Translation and Notes by M. Haug, Part I. (containing the First Collection), 8vo, pp. xvi, 246. 1858 4s

352 **Geiger** (W.) Civilization of the Eastern Iranians in Ancient Times, with an Introduction on the Avesta Religion, translated from the German, with Notes, by Darab D. P. Sanjana, 2 vols, 8vo, cloth. 1885 36s

Vol. I., Ethnography and Social Life.
Vol. II., The Old Iranian Polity and the Age of the Avesta

353 —— Uber eine Parsenschrift (Aogemadaeca), with Romanized Text, 8vo, pp. 37. *Erlangen*, 1878 2s 6d

354 —— Die Pehlevi-Version des I. Capitels der Vendidâd, Part I., Text, German Translation and Notes, 8vo, pp. 32. 1877 2s 6d

355 **Harlez** (C. de) Fragment du commentaire de Darmesteter sur le Vendidad, 8vo, pp. 16. *Louvain*, 1881 2s

356 —— Etudes avestiques, Note sur le sens des mots Avesta-Zend, 8vo, pp. 72. *Reprint*, 1877 2s 6d

357 —— Les observations de J. Darmesteter sur le Vendiad, 8vo, pp. 21. *Louvain*, 1883 1s 6d

358 **Haug** (M.) Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsees, 8vo, pp. 268, cloth. *Bombay*, 1862 7s 6d

Includes a grammar of the Zend Language, a chapter on the Zend Avesta, &c.

359 —— The same, Second Edition, edited by E. W. West, 8vo, pp. xvi, 427, cloth. 1878 (*T.O.S.*) 12s

Title-page repaired.

360 **Hovelacque** (A.) L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme: Part I., Introduction, Découverte et interprétation de l'Avesta, 8vo, pp. 114. *Paris*, 1878 3s 6d

361 **Jackson** (A. V. W.) Avesta Reader, First Series, Easier Texts, Notes and Vocabulary, 8vo, pp. vii, 112, cloth. 1893 8s

362 **Mistri** (R. H.) Zoroaster and Zoroastrianism, 8vo, pp. 218, cloth. *Bombay*, 1906 5s

363 **Mills** (L. H.) Dictionary of the Gathic Language of the Zend Avesta, First Issue, 8vo, pp. xvi, 199, cloth. 1902 12s 6d

364 **Modi** (J. J.) Asiatic Papers: Papers read before the Bombay Branch of the R. Asiatic Society, 8vo, pp. ix, 290, cloth. *Bombay*, 1905 12s 6d

Includes: The Game of Ball-Bat among the Ancient Persians—The Bas Relief of Beharâm Gour—Firdusi on the Indian Origin of the Game of Chess—The Antiquity of the Avesta—References to China in the Ancient Books of the Parsees, &c.

365 —— Marriage Customs among the Parsees, 8vo, pp. 47, bds. *Bombay*, 1900 2s 6d

365* —— The Naojote Ceremony of the Parsees, 8vo, pp. 22, bds. *Bombay*, 1909 3s

366 —— The Religious System of the Parsees, 8vo, pp. 56, iv, bds. *Bombay*, 1903 3s

366* —— Symbolism in the Marriage Ceremonies of different Nations, 8vo, pp. 32, bds. *Bombay*, 1900 3s

367 —— The Religious System of the Parsis, 8vo, pp. 31. *Bombay*, 1885 2s

367* **Naoroji** (D.) The Parsee Religion, 8vo, pp. 32. 1864 2s 6d

368 **Pahlavi Texts**, translated by E. W. West, Vol. I., 8vo, cloth. *Oxford*, 1880 10s 6d

Sacred Books of the East, Vol 5.
Contains Bundahis—Selections of Zad-Sparam—Bahman Yast—Shayast La Shayast.

369 **Rahbaredini Zartashti**: a Guide to Zoroastrian Religion in Gujarati, 8vo, pp. 232, cloth. *Bombay* 4s

370 **Reichelt** (H.) Der Frahang i Oim, Part 1, German Introduction and Pahlavi Text, 8vo, pp. 37. *Vienna*, 1900 3s

371 **Rindtorff** (E.) Die Religion des Zarathustra, 4to, pp. 24. 1897 2s

372 **Roth** (R.) Ueber Yaçna 31, 4to, pp. 31. 1876 3s

Includes six songs of the Avesta, with German translations.

373 **Shikand-Gumanik Vijar**, the Pazand-Sanskrit Text, with a Fragment of the Pahlavi, edited, with a Vocabulary of the three Versions, and Introduction, by Hoshang Dastur Jamaspjii and E. W. West, roy. 8vo, pp. 38, 276. *Bombay*, 1887 12s 6d

374 **Spiegel Memorial Volume.**—Papers on Iranian Subjects, written by various Scholars in honour of the late Dr. Fred. Spiegel, edited by J. J. Modi, 4to, pp. 65, 307, *with portrait*, cloth. *Bombay*, 1908 18s

375 **Spiegel and Geiger.**—The Age of the Avesta and Zoroaster, 8vo, pp. 149. 1886 3s 6d

376 **Stein (M. A.)** Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins, 4to, pp. 12, *illustrated.* 1887, *reprint* 2s 6d

377 **Tiele (C. P.)** The Religion of the Iranian Peoples, Part I., 8vo, pp. 218, bds. *Bombay*, 1912 7s 6d
Part II. is in preparation.

378 **Wadia (A. S. N.)** The Message of Zoroaster, 12mo, pp. 226, calf. 1912 5s
On the philosophy and ethics of Zoroaster.

379 **Wilson (J.)** The Parsi Religion as contained in the Zand Avesta, 8vo, pp. 610, half calf. *Bombay*, 1843 16s
Pages 1 to 6 of the preface are missing.

PART VIII.

INDIAN TRIBES AND CASTES.

ETHNOGRAPHY.

380 **Baden Powell (B. H.)** The Indian Village Community, examined with reference to the Physical, Ethnographic and Historical Conditions of the Provinces, 8vo, pp. 16, 456, cloth. 1896 10s

381 **Bartholomeusz (O.)** Minicoy (one of the Laccadive Islands) and its People, 8vo, pp. 32. 1885 3s

382 **Bellew (H. W.)** The Races of Afghanistan: being a Brief Account of the Principal Nations inhabiting that Country. Roy. 8vo, pp. 124, cloth. *Calcutta*, 1880 6s

383 **Benett (W. C.)** Report on the Family History of the Chief Clans of the Roy Bareilly District, 8vo, pp. 69, vi. *Lucknow*, 1870 3s 6d

384 **Bhandarker (R. G.)** Early History of the Dekkan down to the Mohamedan Conquest, 8vo, pp. 117, iv. *Bombay*, 1884 5s

385 **Birje (W. L.)** Who are the Marathas? with Introductory Preface, by Prof. M. H. Dvivedi, 8vo, pp. xviii, 111, cloth. *Bombay*, 1896 4s

386 **Bombay Gazetteer.** Vols. I., III., X.-XII., XV. to XXV., XXVI., Part I, half calf. *Bombay*
Some vols. of the above are out of print.

387 [**Campbell (G.)**] Report of the Ethnological Committee on Aboriginal Tribes brought to the Jubbulpore Exhibition, 8vo, cloth. *Nagpore*, 1868 10s 6d
Comparative table of indigenous tribes, and Aboriginal languages.

388 **Carnegy (P.)** Kachahri Technicalities, or a Glossary of Terms in use in the Courts of Law of Hindustan, and in Illustration of Customs, Arts and Manufactures, 8vo, pp. 361, cloth. *Allahabad*, 1877 7s 6d

389 **Clarke (G. C.)** The Outcaste: being a Brief Account of the Waghaya Doms (Criminal Tribe of India), 8vo, pp. 47. *Calcutta*, 1903 2s

390 **Clayton (A. C.)** The Paraiyan, and the Legend of Nandan, 8vo, pp. 53, *with 4 plates. Madras*, 1906 1s
Bulletin Madras Museum.

391 **Coorg.**—Richter (G.) Manual of Coorg, a Gazetteer of the Natural Features of the Country and the Social and Political Condition of its Inhabitants, *with map and plates*, 8vo, pp. xi, 474, bds. *Mangalore*, 1870 7s 6d
Includes a description of the different tribes—Social Life—Popular Festivals—Religious Observances—Archaeological Remains—The Coorg Language and Literature—History of Coorg, &c.

392 **Dobson (G. E.)** On the Andamans and Andamese, 8vo, pp. 10, *with 3 plates. Reprint* 2s 6d

393 **Duff (J. G.)** History of the Mahrattas, Vol. III., 8vo, pp. xvi, 388, cloth. *Bombay*, 1863 15s
This volume deals with the History from 1761 to 1819.

394 **Dutt (R. C.)** The Peasantry of Bengal: a View of their Condition under the Hindu, the Mohomedan and the English Rule, 8vo, pp. xi, 237, cloth. *Calcutta*, 1874 5s

395 **Elliot (Sir H. M.)** Memoirs on the History, Folk-lore and Distribution of the Races of the North Western Provinces of India: being an amplified Edition of the Supplemental Glossary of Indian Terms, edited by J. Beames, 2 vols, roy. 8vo, nearly 800 pp., *second vol contains 3 coloured maps and 1 plate*, cloth. 1869 36s

396 **Ellwood (J. P.)** A Few Notes on the Central Provinces of India (2 parts), 8vo, pp., 37, 24. *Lucknow*, 1888 2s 6d
Non-Aryan Tribes—Kabir Panthis—Ancient Tribes of India.

397 **Elwin** (E. F.) India and the Indians, roy. 8vo, pp. x, 332, *illustrated*, cloth. 1913 10s 6d

Indian Life and Character described, with chapter on Indian Philosophy—Music—Religion, &c.

398 **Endle** (S.) The Kacharis, 8vo, pp. xix, 128, *with map and plates*, cloth. 1911 8s 6d

Origin—Social Life—Laws and Customs—Religion—Folklore, Traditions—Outline Grammar—Specimens of the Bodo Language, &c.

399 **Ethnographic Survey** of the Central India Agency, published by Capt. C. E. Luard, 4to. *Lucknow*, 1909 21s

I., The Moghs of Malwa, pp. 11.
II., The Jungle Tribes of Malwa, with specimens of Songs and English translation, and 15 plates.
III., Bundelkhand Castes, pp. 18.
IV., Miscellaneous Castes, pp. 24.

400 **Fawcett** (F.) On the Saoras: an Aboriginal Hill People of the Eastern Ghats of the Madras Presidency, 8vo, pp. 70. *No date* 2s

401 **Forbes** (A. K.) Râs Mâlâ, or Hindoo Annals of the Province of Goozerat, New Edition, 8vo, pp., xxi, 715, *with map*, cloth. 1878 18s

An important work, dealing with the history of the Mahrattas, the rulers and the people, their customs and manners, and containing a great collection of legends.

402 **Gunthorpe** (Major E. J.) Notes on Criminal Tribes, residing in or frequenting the Bombay Presidency Berar and the Central Provinces, 8vo, pp. ii-111, cloth. *Bombay*, 1882 5s

403 **Gulpte** (B. A.) A Prabhu Marriage, Customary and Religious Ceremonies at the Marriage of the Kâyasth Prabhus, 8vo, pp. 76. *Calcutta*, 1911 1s 6d

404 **Har Bilas Sarda.** Hindu Superiority: an Attempt to determine the Position of the Hindu Race in the Scale of Nations, roy. 8vo, pp. xxxii, 454, *illustrated*, cloth. *Ajmer*, 1906 10s 6d

405 **Hodgson** (B. H.) On the Aborigines of India: First Essay on the Kocch, Bodo and Dhimal Tribes, 8vo, pp. 201, *with 2 plates*, cloth. *Calcutta*, 1847 10s 6d

Vocabulary—Grammar—Creed—Customs—Condition, &c., of the people.

406 **Hodgson** (J.) Description of the Agricultural and Revenue Economy of the Village of Padu Vayal, 4to, pp. 13. *Reprint*, 1829 1s 6d

407 **Hodson** (T. C.) The Meitheis, with Introduction by Sir Ch. Lyall, 8vo, pp. xvii, 227, *with coloured and other plates*, cloth. 1908 10s 6d

Origin—Social Life—Laws and Customs—Religion—Superstitions and Folk-tales—Language and Meithei Grammar.

408 **Khond Agency** (The) and the *Calcutta Review*: being a Reply to the Distortions of Facts contained in the *Calcutta Review*, 8vo, pp. 157, ix, *with map*. *Madras*, 1849 4s

409 **Kitts** (E.) A Compendium of the Castes and Tribes found in India, folio, pp. xi, 90, bds. *Bombay*, 1885 5s

410 **Latham** (R. G.) Ethnology of India, pp. viii, 375, cloth. 1859 8s

The work deals with the Tribes of the Tibetan Group—The Hill Tribes of Assam—The Burmese—The Siamese—The Afghans—The Hindi—Tamil and Singhalese Natives—The Mahrattas, &c.

411 **Le Fanu** (H.) Manual of the Salem District in the Presidency of Madras, Vol. II., The Taluks, roy. 8vo, pp. xi, 435, *with map*, cloth, *Madras*, 1883 6s

The appendix (pages 317-end) contains Monography, by T. Foulkes, regarding certain Shasanams (Tamil romanized texts and English translations).

412 **Leitner** (G. W.) The Hunza and Nagyr Handbook: being an Introduction to a Knowledge of the Language, Race and Countries of Hunza, Nagyr, and a Part of Yasin, Part I. (all issued), 4to, pp. xiv, 247, cloth. 1889 14s

Contains Vocabulary, Dialogues, Songs, Proverbs, Fables, Legends (Texts and Translations) and Grammars.

413 —— The Languages and Races of Dardistan, 3 parts, 4to. *Lahore*, 1873 20s

414 —— The same, Part II., Vocabulary (Linguistic, Geographical and Ethnographical), and Dialogues in the Astori, Ghilghiti, and Chilasi Dialects, 4to, pp. vii, 51. *Lahore* 3s 6d

415 —— The same, Part III., Legends, Riddles, Proverbs, Fables, Customs, Songs, Religion of the Shina Race, and History of the Encroachments of Kashmir on Dardistan, 4to, pp. iii, 109. *Lahore*, 1873 9s

416 **Mackenzie** (G.) Manual of the Kistna District (Madras Presidency), roy. 8vo, pp. vi; 445, xxi, *with plan*, half calf. *Madras*, 1883 10s 6d

Periods, Hindu—Muhammedan, &c.—Annals of of Masulipatam—Religions—Genealogies of the Chief Families—Description of the District.

417 **Macpherson** (Capt. S. C.) Account of the Religion of the Khonds in Orissa, 8vo, pp. 68, *with map*. 1852 3s

418 **Menon** (C. A.) The Cochin State Manual, roy. 8vo, pp. 412, *with map and illustrations*, half calf. *Ernakulam*, 1911 7s 6d

Contains chapters on History—The People—Occupation and Trade—Education—A Gazetteer, &c.

419 **Maharajahs.**—History of the Sect of Maharajas, or Vallabhan Charyas in Western India, roy. 8vo, pp. xvi, 182, 183, *with plate*, cloth. 1865 36s
Contents: Religious Sects of the Hindus—Origin of the Sect of Maharajas—Religious Doctrines of the Sect—Worship—Profligacy of the Sect, &c. Scarce.

420 —— The same, Appendix only, containing Specimens of the Evidence in the Maharaj Libel Case, with Comments, 8vo, cloth. 1863 12s

421 **Malabari** (B. M.) Gujarat and the Gujaratis: Pictures of Men and Manners taken in India, 8vo, pp. xii, 296, cloth. 1882 5s

422 **Minchin** (Capt. C.) Memorandum on the Beloch Tribes in the Dera Ghazi Khan District, 8vo, pp. 79. *Lahore*, 1869 2s 6d

423 **Nasrulla Khan.**—The Ruling Chiefs of Western India and the Raj-Kumar College, 8vo, pp. vii, 200, *illustrated*, cloth. *Bombay*, 1898 4s
Includes sketches on the social aspects of life at native courts.

424 **Oppert** (G.) On the Original Inhabitants of Bharatavarsa or India, 8vo, pp. xv, 711, cloth. *Madras*, 1893 20s
The object of the work is to prove that the original inhabitants of India belong to one and the same race—The Dravidians, the Gaudians, Indian Theogony, the Bharatas.

424* **Orissa.**—History of the Rise and Progress of the Operations for the Suppression of Human Sacrifice in the Hill Tracts of Orissa, 8vo, pp. 146. *Calcutta* (*Govt. Records*), 1854 4s

425 **Page** (J. C.) The People of Sikkim as we saw them, 8vo, pp. 48, with 16 pages of Native Text. 1874 3s

426 **Peschel** (O.) Völkerkunde, Sixth Edition. 8vo, pp. viii, 596, half calf. *Leipzig*, 1885 7s 6d
Contents:—Körper-merkmale der Menschenrassen—Sprachmerkmale—Entwickelungs-stufen (Civil and Regional)—Menschenrassen—Index.

427 **Ram** (G.) A Great Indian Problem and a suggested Solution, 8vo, pp. 73. 1911 2s

428 **Ranade** (M. G.) Rise of the Maratha Power, 8vo, pp. iv, 324, cloth. *Bombay*, 1900 5s
Being Vol. I. of Maratha History.

429 **Rice** (Lewis) Mysore and Coorg: a Gazetteer compiled for the Government of India, 3 vols, roy. 8vo, *with maps*, bds. *Bangalore*, 1877/78 25s
Vol. I., Mysore in General
Vol. II., Coorg
Vol. III., Mysore by Districts
The work deals with the Physical Geography—Flora—Fauna—History—Inhabitants—Religion, Language, and Literature—Art and Industry, &c.

430 **Ramakrishna** (T.) Padmini; an Indian Romance, 12mo, pp. viii, 214, cloth. 1903 4s
A Romance of bygone Indian Days.

431 —— Life in an Indian Village, 8vo, pp. 188. 1911 2s 6d
Chapters on Hindu Caste—Festivals—Trades, &c.

432 **Rivers** (W. H. R.) The Todas, 8vo, pp. xviii, 755, *with illustrations, map, and tables*, cloth. 1906 (pub. 20s) 12s
A Record of the customs and beliefs of the Todas.

433 **Seligmann** (C. G. and B. Z.) The Veddas, with an Appendix by A. Mendis Gunasekara, 8vo, pp. xix-463, *illustrated*, cloth. *Cambridge*, 1911 15s
Deals with the Life, Religion, Magic, Ceremonial Dances, Invocation, Arts and Crafts, Music, Songs, Language, &c. of the Veddhas.

434 **Shakespear** (Lt.-Col. J.) The Lushei Kuki Clans, 8vo, pp. xxi, 250, *with map and illustrations, and coloured plates*, cloth. 1912 10s
Chapters on Domestic Life—Laws and Customs—Religion—Folklore—Language.

435 **Siddiqui** (Mah. P.) The Carnatic and Kurnool; their Last Mahs or Rulers, 8vo, pp. ii, 93, bds. *Madras*, 1905 3s

436 **Sleeman** (W. H.) Ramaseeana, or a Vocabulary of the peculiar Language used by the Thugs, with an Introduction and Appendix descriptive of the System pursued by that Fraternity, and of the Measures adopted for its suppression, 8vo, pp. v, 270, 515, cloth. *Calcutta*, 1836 £2 2s

437 **Smeaton** (D. M.) The Loyal Karens of Burma, 8vo, pp. 264, cloth, 1887 4s
Origin—Language of the Karens—Folklore—Some of their Stories—Historical Tradition—Their Religion.

438 **Stokes** (S. E.) Arjun, the Life-Story of an Indian Boy, 12mo, pp. 115, *illustrated*, cloth. 1910 1s 6d

439 **Thurston** (E.) Anthropology: Vision of the Uralis and Shalagas; more Marriage Customs in Southern India, 8vo, pp. 51, *with 9 plates*. *Madras*, 1903 2s
Bulletin Madras Museum.

440 —— Anthropology of the Todas and Kotas of the Nilgiri Hills, 8vo, pp. 96, *with plates*. *Madras*, 1896 3s 6d
Bulletin Madras Museum.

441 —— Anthropology of the Kadirs of the Anaimalais, 8vo, pp. 68, *with 7 plates*. *Madras*, 1899 2s

442 —— Anthropology of the Eurasians of Madras and Malabar, Note on Tattooing, 8vo, pp. 62, *illustrated*. *Madras*, 1898 2s
Bulletin Madras Museum.

443 —— Anthropology: the Dravidian Headyanadis of Nellore, 8vo, pp. 50, *with 7 plates*. *Madras*, 1901 2s
Bulletin Madras Museum.

444 **Tod** (Lieut.-Col. James) Annals and Antiquities of Rajasthan of India, Vol. I., Second Edition, 4to, pp. xxiii-639, *with plates*, half calf. *Calcutta*, 1877 25s

This volume contains: History of the Rajput Tribes—Sketch of a Feudal System in Rajasthan—Annals of Mewar—Religious Festivals and Customs of Mewar—Journey to Marwar.

445 —— Annals of Rajasthan: the Annals of Mewar, 8vo, pp. xv, 218, *illustrated*. 1912 3s 6d

446 **Tribes** inhabiting the Neilgherry Hills: their Social Customs and Religious Rites, from the Notes of a German Missionary, 16mo, pp. 124, cloth. *Madras*, 1856 4s

447 **Watson** (J. F.) and **Kaye** (J. W.) The People of India: a Series of Photographic Illustrations of the Races and Tribes of Hindustan, *containing many portraits or groups*, with letterpress descriptions, Vols. III. to VIII., imp. 4to, cloth, 1868-75 £10

The work contains portraits including natives of all the districts of India, Assam, Bhutan, Sikkim, Nepal, Tibet, Afghanistan, Burma, and is of great ethnographical value.

448 **Wright** (D.) History of Nepal, with an Introductory Sketch of the Country and People, 8vo, pp. xv, 324, *with plates*, cloth. *Cambridge*, 1877 12s

Translated from the Parbatuja by Munshi S. Singh and Pandit Gunanand.

PART IX.

FOLKLORE.

See also Various Sections of Texts and Translations.

449 [**Arbuthnot** (F.)] Early Ideas: a Group of Hindoo Stories, collected by an Aryan, 8vo, pp. 158, cloth. 1881 5s

Translations from the Sanskrit, with an introduction.

450 **Banerji** (K.) Popular Tales of Bengal, 8vo, pp. ii, 224, cloth. *Calcutta*, 1905 4s

A collection of humorous tales.

451 **Banerjea** (S. B.) Tales of Bengal, 8vo, pp. xxxi, 187, cloth. 1910 2s

The 17 tales were originally written for Hindus, but have now been revised by F. H. Skrine.

452 **Bayley** (H.) The Lost Language of Symbolism: an Inquiry into the Origin of certain Letters, Words, Names, Fairy Tales, Folklore and Mythology, 2 vols, 8vo, cloth. 1912 25s

With over 1400 reproductions of symbols.

453 **Charlu** (P. A.) Virtue's Triumph, or the Mahâ Bhârata, 8vo, pp. vii, 347, bds. *Madras*, 1894 4s

A narrative of the main story of the Mahabharata.

453* **Crooke** (W.) The Popular Religion and Folklore of Northern India, roy. 8vo, New Edition, revised, 2 vols, *with plates*, Bibliography and full Index, cloth. 1896 21s

Vol. II. includes chapters on the Evil Eye, Tree and Serpent Worship, Totemism, Animal Worship.

454 **Day** (Lal Behari) Folk Tales of Bengal, 8vo, pp. x, 284, cloth. 1911 4s 6d

A collection of stories by old Bengali women.

455 —— The same, *with 32 illustrations in colour by W. Goble*, roy. 4to, pp. xiv, 274, cloth. 1912 13s 6d

456 **Dutt** (M. N.) Tales of Ind: Gleanings from Indian Classics, 8vo, pp. v, 176, cloth. *Calcutta*, 1895 3s 6d

457 **Dracott** (A. E.) Simla Village Tales, or Folk Tales from the Himalayas, 12mo, pp. xiv, 237, *illustrated*, cloth. 1906 5s

458 **Frere** (M.) Old Deccan Days, or Hindoo Fairy Legends current in Southern India, collected from oral tradition, 12mo, pp. xxxv, 331, *illustrated*, cloth. 1868 10s

Best edition.

459 **Gould** (F. J.) The Divine Archer, founded on the Ramayana, with two Stories from the Mahabharata, 12mo, pp. 104, cloth. 1911 1s 6d

460 **Gover** (Ch. E.) The Folk-Songs of Southern India, 8vo, pp. xxviii, 299, cloth. *Madras*, 1871 10s 6d

Translations from the Canarese—Badaga—Coorg—Tamil—Malayalam—Telugu, with Introductions.

461 **Jacob** (Joseph) Indian Fairy Tales, 8vo, pp. xiii, 255, *illustrated*, cloth. 1892 5s

462 **Kingscote** (Mrs. H.) and **Sastri** (N.) Tales of the Sun, or Folklore of Southern India, 8vo, pp. xii, 308, cloth. 1890 8s

Collected from Native Sources.

463 **Long** (Rev. J.) Eastern Proverbs and Emblems, illustrating Old Truths, 8vo, pp. xv, 280, bds. 1881 7s 6d

Interesting to Orientalists and Lovers of Folklore.

464 **Mandoo**.—The Legend of Maandoo, 8vo, pp. 187, *with 15 plates*, cloth. 1893 7s 6d

Founded on a local tradition of Mandoo, the ruined Moslem capital of Malwa, with notes.

465 **Neogi** (D. N.) Tales, Sacred and Secular, 8vo, pp. iv, 361, cloth. *Calcutta*, 1912 5s

Folklore, dealing with the Ceremonial performed by Women of Bengal.

466 **Oman** (J. C.) The Great Indian Epics: the Stories of the Ramayana and the Mahabharata, 12mo, pp. 231, *illustrated*, cloth. 1894 5s

467 **Pai** (N. W.) The Angel of Misfortune, a Fairy Tale: Poem of Ten Books in Blank Verse, 8vo, pp. 159, cloth. *Bombay*, 1903 3s 6d

Based on two popular Indian legends.

468 **Pandian** (T. B.) Indian Village Folk: their Works and Ways, 8vo, pp. viii, 212, *with portrait and illustrations*, cloth. 1897 3s

Chapters on the Trades, Public Life and Games of the Hindus.

469 **Parker** (H.) Village Folk Tales of Ceylon, collected and translated from the Singhalese, Vol. I. (all issued), 8vo, pp. vii, 396, cloth. 1910 12s

470 **Rau** (K.) Chandrahâsa, or the Lord of the Fair Forger: a Hindu Drama, 8vo, pp. 88, cloth. *Mangalore*, 1897 2s 6d

Based on the Kanarese version of the Jaimini Bharata.

471 **Shedlock** (M. L.) A Collection of Eastern Stories and Legends, selected from the Jatakas, 12mo, pp. 141, cloth. 1910 2s

472 **Tagore**.—Târâvati, a Tale, translated into English by the Author's Son, 8vo, pp. 74, cloth. *Calcutta*, 1881 4s

472* **Swynnerton** (Rev. C.) The Adventures of the Panjâb Hero, Râjâ Rasâlu, and other Folk Tales of the Panjab, 8vo, pp. xix, 250, *illustrated*, cloth. *Calcutta*, 1884 7s 6d

Collected and compiled from original sources.

473 **Toru Dutt**.—Ancient Ballads and Legends of Hindustan, 16mo, pp. xxvii, 139, cloth. 1888 5s

474 **Upreti** (G. T.) Proverbs and Folklore of Kumaun and Garhwal, 8vo, pp. viii, 413, cloth. *Lodiana*, 1894 10s

The work contains the text of the dialects, in Sanskrit and Roman characters, with English translation and copious notes.

PART X.

INDIAN PHILOSOPHY AND RELIGION.

475 **Actes du I Congrès** International d'Histoire des Religions: Second Part, Séances des Sections, in 2 vols, roy. 8vo. *Paris*, 1902 7s 6d

The first, less important part, contains Séances générales, 5s.

476 **Aiyangar** (P.) The Rationale of Holy Image Worship, 8vo, pp. 42. *Mysore*, 1903 1s 6d

477 **Avery** (Prof. J.) The Religion of the Aboriginal Tribes of India, 8vo, pp. 28 (*Author's copy*). *ca.* 1879 2s 6d

478 **Bastian** (A.) Kosmogonien und Theogonien Indischer Religions—Philosophien, vornehmlich der Jainistischen, 4to, pp. 232, *with* 4 *plates*. *Berlin*, 1892 10s

479 **Bhisma**: his Life and Teachings, based on the Original Mahabharata, edited by J. N. Bose, Vol. I., roy. 8vo, pp. viii, 398, cloth. *Calcutta*, 1909 10s 6d

Vol. I. (all issued) deals with the Life from the Birth of the Patriarch of Ancient India to the Rajahsuya Sacrifice.

480 **Bishop** (A. S.) The World's Altar Stairs: Introductory Studies in the Religions of the World, 8vo, pp. 287, cloth. 1910 3s 6d

With chapters on Vedic Religion—Hinduism, Buddhism, &c.

481 **[Berg** (E. P.)] Transformed Hinduism: the Monotheistic Religion of Beauty, 2 vols, 12mo, cloth. 1908 5s

482 **Bourquin** (A.) Le Panthéisme dans les Védas, exposition et critique du Panthéisme védique et du panthéisme en général, large 8vo, pp. 258. *Paris*, 1886 7s 6d

483 **Bradke** (P.) Ahura Mazda und die Asuras. Beitrag zur alt-indogerman. Religions-geschichte, 8vo, pp. 45. *Giessen*, 1884 2s 6d

484 **Brahmo Somaj**.—Bose (Ananda M.): his Life, by H. C. Sarkar, *with a portrait*, cloth, 8vo, pp. xii, 208, lxxix. *Calcutta*, 1910 4s

Bose was a member of the Brahmo Somaj, and one of the leading men of Bengal.

485 —— Keshub Chunder Sen in England, 2 vols in one, 8vo, cloth. *Calcutta*, 1886 5s

Being lectures by this religious reformer of India.

486 —— Collet (S. D.) The Life and Letters of Raja Rammohun, roy. 8vo, pp. viii, 162, bds. 1900 3s 6d

Privately printed.

487 —— Gidumal (D.) History of a Humble Soul: (being Life and Letters of Hiranand Shaukiram), 8vo, pp. 366, cloth. *Karachi*, 1903 3s 6d

488 **Brahmo Somaj.**—Mozoomdar (P. C.) The Life and Teachings of Keshub Chunder Sen, 8vo, pp. xv, 532, cloth. *Calcutta*, 1887 9s

489 —— —— The Faith and Progress of the Brahmo Somaj, 16mo, pp. xvi, 313, cloth. *Calcutta*, 1882 6s

490 —— Sastri (Siv.) History of the Brahmo Somaj, Vol. I., 8vo, pp. xix, 306, and Appendix, pp. 76, 16, cloth. *Calcutta*, 1911 7s 6d

491 —— Sen (Keshub Chunder): his Life and Teachings, by P. C. Mozoomdar, Second Edition, 8vo, pp. xvi, 314, cloth. *Calcutta*, 1891 6s

492 —— (The Theistic Church of India). —Sen (K. C.) The Brahmo Somaj: Lectures and Tracts, 8vo, pp. vii, 288, cloth. 1870 4s

493 **Carpenter** (M.) The Last Days in England of the Rajah Rammohun Roy, 8vo, pp. xiv, 178, *with portrait*, cloth. 1875 2s

Roy is considered the first Hindu Reformer.

494 **Carwithen** (I. B. S.) A View of the Brahminical Religion in its Confirmation of the Truth of the Sacred History, 8vo, pp. iii, 325, calf. 1810 4s

495 **Chatterji** (M. M.) Indian Spirituality, or the Travels and Teachings of Sivanarayan, roy. 8vo, pp. 146, with Glossary of Terms, cloth. 1907 3s

496 **Colebrooke** (H. T.) Essais sur la Philosophie des Hindous, traduits de l'Anglais et augmentés de textes Sanskrits et de notes nombreuses, par G. Pauthier, 8vo, pp. vii, 324, cloth. *Paris*, 1834 7s 6d

497 **Collins** (R.) Krishna and Solar Myths, 8vo, pp. 40. *London*, N.D. 3s

498 **Cust** (R. N.) Clouds on the Horizon, an Essay on the Various Forms of Belief by the Educated Natives of Asia, &c., 8vo, pp. x, 98, cloth. 1904 2s 6d

499 **Demon Worship** and other Superstitions in Ceylon, 8vo, pp. 28. 1891 2s

500 **Deussen** (P.) Outlines of Indian Philosophy, with an Appendix on the Vedanta, 8vo, pp. vii, 70, cloth. 1907 2s 6d

501 **Dutt** (M. N.) Gleanings from Indian Classics: Prophets of Ind., 8vo, pp. xxv, 192, cloth. *Calcutta*, 1899 3s 6d

Sri Krishna and Buddha.

502 **Fausboll** (V.) Indian Mythology according to the Mahabharata, roy. 8vo, pp. xxxii, 206, cloth. 1903 8s

503 **Fayrer** (Sir J.) On Serpent Worship, and on the Venomous Snakes of India, 8vo, pp. 122. 1892 3s

504 **Garbe** (R.) Samkhya and Yoga, roy. 8vo, pp. 54. 1896 3s

Encycl. of Indo-Aryan Research.

505 **Ghose** (Sh. K.) Lord Gauranga, or Salvation for All, Vol. I., 8vo, pp. 55, 276, cloth. *Calcutta*, 1897 6s

With autograph of Wm. Digby.

506 **Ghosh** (M. N.) Sketch of the Religious Beliefs of the Assamese People, 8vo, pp. ii, 62, cloth. *Calcutta*, 1896 2s

507 **Gillot** (A.) Etudes histor. et critiques sur les Religions et Institutions comparées, 2 vols, 12mo. *Nancy*, 1881 5s

508 **Gopalacharu** (S. E.) Sandhyâvandana, or the Daily Prayers of Brahmins, 8vo, pp. 95. *Bombay*, 1902 1s 6d

509 **Gorham** (Ch. T.) Ethics of the Great Religions, 8vo, pp. 100 1898 1s

510 **Griswold** (H. D.) Brahman: a Study in the History of Indian Philosophy, roy. 8vo, pp. 89. *New York*, 1900 4s

Includes chapters on the Doctrine of the Upanishads, of Sankaracharya.

511 **Hardy** (E.) Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des Alten Indiens, nach den Quellen dargestellt, 8vo, pp. viii, 250. *Münster*, 1893 4s

512 **Hate** (G. S.) Regeneration of India, with Appendix on the Theist's Articles of Faith, 8vo, pp. 79, cloth. *Bombay*, 1883 2s

513 **Joshi** (J.) Oriental Astrology, Degeneration, and Darwinism, 8vo, pp. iii, 294; iv, cloth. *Allahabad*, 1906 5s

With a chapter on Indian Superstitions.

514 **Kabad** (R. R. P.) The Aryan Discipline and Conduct, comprising Rules and Precepts, 8vo, pp. xviii, 92. *Mangalore*, 1899 2s 6d

515 **Kittel** (F.) Uber den Ursprung des Lingakultus in Indien, 8vo, pp. 48. *Mangalore*, 1876 3s

516 **Krishna** (Sri): a Lecture by Ramakrishnananda, 8vo. *Madras*, 1900 1s

517 **Leonard** (W.) Hindu Thought, and other Essays, 8vo, pp. viii, 109, cloth. *Glasgow*, 1875 2s 6d

Account of the religious books of India.

518 **Lévi** (S.) La Science des religions et les religions de l'Inde, 8vo, pp. 28. *Paris*, 1892 2s

519 **Majumdar** (J.) The Eagle and the Captive Sun, a Study in Comparative Mythology, 8vo, pp. xii, 231. *Calcutta*, 1909 6s

Chapter IV. contains Evidence of Greek Mythology.
Chapter V., that of Iranian Mythology.
Chapter VI., the Evidence of the Brahmanas.

520 **Mullens** (J.) Vedantism, Brahmism and Christianity examined and compared, 12mo, pp. 253, cloth. *Calcutta*, 1852 4s

521 **Masnavi** (The), by Jalalu-d-Din Rumi, Book I., translated from the Persian into English Verse by J. W. Redhouse, 8vo, pp. 135, 290, cloth, 1881. *Tr. Or. Series* 24s

This volume is entirely out of print.

522 **Masnavi** (The), by Jalalu 'd-Din Rumi, Book II. translated for the first time into English Prose by Prof. C. E. Wilson, 2 vols: Vol. I., Translation from the Persian; Vol. II., Commentary; 8vo, cloth. 1910 24s

The work—consisting of a number of tales—is the chief exposition of Sufi Thought and Religion. Prof. Wilson has rendered the understanding easy by a comprehensive commentary. It is one of the most scholarly Oriental works ever issued.

523 **Milloué** (L. de) Aperçu sommaire de l'histoire des religions des anciens peuples civilisés, 8vo, pp. 160. *Paris*, 1891 2s 6d

524 **Munshi** (M. M.) Useful Instruction in Matters Religious, Moral and other: being Selections made and systematically arranged, 8vo, cloth. *Bombay*, 1904 15s

A collection of Sayings from European and Indian Sources.

525 **Notes** on the Spirit Basis of Belief and Custom, Rough Draft, folio, pp. xi, 510, *with folding diagram*, half calf. *Bombay* £2 2s

The work contains Spirit Worship—Classes of Spirits—Spirit Possession—Stone Worship—Tree and Plant Worship—Animal Worship—Classes of Gods, and Chapters on Customs.

526 **Nyayaratna** (M. C.) Brief Notes on the Modern Nyâya System of Philosophy and its Technical Terms, 4to, pp. 23. *Calcutta*, 1891 2s

527 **Oman** (J. C.) The Brahmans, Theists and Muslims of India, roy. 8vo, pp. xv, 342, *illustrated*, cloth. 1907 14s

Studies of Goddess-worship, Caste, Brahmanism, with Sketches of Festivals, Ceremonies and Faquirs.

528 **Parkinson** (J. Y.) Essays on Islamic Philosophy, 8vo, pp. 54, cloth. *Rangoon*, 1909 2s 6d

529 **Pillay** (C. T. T.) The Solution of Religions, the Logical and Scientific Analysis of the Chief Sacred Doctrines of Buddhism, Hinduism, Mahommedanism and Christianity, roy. 8vo, *with portrait*, cloth. *Ceylon*, ca. 1905 10s

530 **Pincott** (Fr.) Sikhism in relation to Muhammadanism, 16mo, pp. 56. 1885 2s 6d

531 **Plange** (Th. J.) Christus ein Inder! Versuch e. Entstehungsgeschichte des Christentums unter Benutzung der Indischen Studien L. Jacolliots, roy. 8vo, pp. xvi, 251. *Stuttgart* 4s

532 **Plato**.—The Parmenides: a Dialogue on the Gods, translated from the Greek, with Notes and an Explanatory Introduction by T. Taylor, 8vo, pp. xii, 127, cloth. *Bombay*, 1885 2s

533 **Qanoon e Islam**, or the Customs of the Mussulmans of India: comprising a Full and Exact Account of their various Rites and Ceremonies, from the moment of Birth to the hour of Death, translated from the Duk'hunee Language by G. A. Herklots, 8vo, pp. xxiii, 436, 128, *with plates*, half calf. 1832 28s

534 **Ramakrishna** (Sri): his Sayings, Second Edition, enlarged, 8vo, pp. 144. *Madras*, 1905 2s

535 ——— Prophet of Dakshineswar (The) Two Papers, revised (from the Brahmavadin), 8vo, pp. 30, *with portrait*. *Madras*, 1906 1s 6d

536 **Ramanujacharya** (Sri): his Life and Teachings, by Sr. Aiyengar, 8vo, pp. vii, 318, cloth. *Madras*, 1908 5s

537 **Review of Religions**, edited by Muh. Ali, Vols. III., IV., V., in numbers as issued, roy. 8vo. *Lahore*, 1904-06 36s

No. 11 of Vol. V. is missing.

538 **Robinson** (W. H.) Primitive Indian Philosophy, 8vo, pp. 21. *Reprint* 2s

539 **Row** (P. S.) and **Olcott** (H.) The Hindu Dwaita Philosophy of Sri Madhwachariar, 12mo, pp. 36. *Madras*, 1888 1s 6d

540 **Row** (T. S.) A Collection of Esoteric Writings, 8vo, pp. iv, 356, bds. *Bombay*, 1895 5s

The Twelve Signs of the Zodiac—Adwaita Philosophy—Age of Buddha's Death—Notes on Hata Yoga—Occultism of S. India, &c.

541 **Roy** (R.) Second Defence of the Monotheistical System of the Veds, 8vo, pp. 58. *Calcutta*, 1817 2s 6d

542 **Rückert** (Fr.) The Brahman's Wisdom, translated from the German by E. Martin, 12mo, pp. 45, cloth. 1911 1s 6d

Poems on the Philosophy of Life.

543 **Sabhapati**.—A Catechism of the Shaiva (Shiva) Religion, translated from the Tamil, 8vo, pp. 82. *Madras*, 1863 2s 6d

544 **Sarkar** (K. L.) The Hindu System of Religious Science and Art, 8vo, pp. iv, 159, cloth. *Calcutta*, 1898 3s 6d

545 **Saussaye** (Ch. de) Manual of the Science of Religion, 8vo, pp. vii, 672, cloth. 1891 12s

Includes chapters on the Hindus, Vedic Times, Jainism, Buddhism.

546 **Schoebel** (C.) Recherches sur la Religion première de la Race Indo-Iranienne, Second Edition, 8vo, pp. 172. *Paris*, 1872 5s

547 **Schomerus** (H. W.) Der Caiva-Siddhanta, eine Mystik Indiens, nach den tamul, Quellen bearbeitet, 8vo, pp. xi, 444, cloth. 1912 13s 6d

548 **Schultzky** (O.) The Soul of India: an Eastern Romance, 8vo, pp. xii, 128, 1912 2s 6d

549 **Schuré** (E.) Rama and Moses: the Aryan Cycle and the Mission of Israel, 8vo, pp. 147, cloth. 1910 3s 6d

550 **Sinnet** (Mrs. A.) The Purpose of Theosophy, 8vo, pp. 55, bds. *Bombay*, 1887 1s 6d

551 **Smart** (Lt.-Col.) The System of Kant, translation from the French of M. Desdonits, with an Explanatory Diagram by Prof. E. Drew, reprinted from the Brahmavadin, 8vo, pp. 200. *Madras*, 1901 2s 6d

552 **Sugiura** (S.) Hindu Logic as preserved in China and Japan, roy. 8vo, pp. 114. *Philadelphia*, 1900 5s

553 **Transactions** of the Second Congress of the Theosophical Society, London, roy. 8vo, pp. xvi, 461, cloth. 1907 10s 6d

554 **Transactions** of the Third Congress of the Theosophical Society, Paris, roy. 8vo, pp. xi, 378, cloth. 1907 10s 6d

555 **Transactions** of the First Congress of the Federation of European Sections of the Theosophical Society held in Amsterdam, edited by J. Van Manen, large 8vo, pp. xvi, 422, cloth. *Amsterdam*, 1906 10s 6d

556 **Urquhart** (D.) The Sraddha: the Keystone of the Brahminical, Buddhistic, and Arian Religions, 8vo, pp. 44. 1857 3s

557 **Vaughan** (Rev. I.) The Trident, the Crescent, and the Cross: a View of the Religious History of India during the Hindu, Buddhist, Mohammedan, and Christian Periods, roy. 8vo, pp. xix, 344, cloth. 1876 12s

Hinduism—The Mohammedan Era—The Christian Era. A scholarly work.

558 **Vidyabhusana** (S. Ch.) History of the Mediæval School of Indian Logic, 8vo, pp. xxi, 188, cloth. *Calcutta*, 1909 12s 6d

The Jaina Logic—Era of Tradition, Historical Period—The Buddhist Logic—Old Buddhist references to Logic, and Systematic Writers on Logic.

559 **Wilson** (J.) Second Exposure of the Hindu Religion, in reply to Narayana Rao of Satara, including Strictures on the Vedanta, roy. 8vo, pp. 179, bds. *Bombay*, 1834 3s 6d

---

PART XI.

YOGA AND VEDANTA.

560 **Abhedananda** (S.) El Espiritualismo y la Vedanta trad. des Inglés, 16mo, pp. 40. *Cuba*, 1908 2s

561 —— Vedanta Philosophy: How to be a Yogi, 8vo, pp. 188, cloth. *New York*, 1902 5s

562 **Bharati** (Pr.) Sri Krishna, the Lord of Love, 8vo, pp. 309, 228, cloth. *New York*, 1904 6s

563 **Carpenter** (E.) A Visit to Gnani, or Wise Man of the East, 8vo, pp. viii, 67, *with 2 portraits*. 1911 1s 6d

564 **Chatterji** (J. C.) The Hindu Realism: being an Introduction to Metaphysics, Nyāya-Vaisheshika System of Philosophy, 8vo, pp. 19, 181, cloth. *Allahabad*, 1912 4s

565 **Dharm Anant**.—Plato and the True Enlightener of Soul, 12mo, pp. vii, 303, cloth. 1912 6s

566 **Flagg** (W. J.) Yoga or Transformation: a Comparative Statement of the various Religious Dogmas concerning the Soul and its Destiny, and of Akkadian, Hindu, Taoist, Egyptian, Hebrew, Greek, Christian, Mahommedan, Japanese, and other Magic, roy. 8vo, pp. 376, cloth. *New York*, 1898 (pub. 15s) 12s

567 **Kennedy** (Col. V.) The Vedanta System, 4to, pp. 28. *Reprint*, 1833 2s 6d

568 **Khedkar** (R. V.) Handbook of the Vedant Philosophy and Religion, 8vo, pp. xiv, 90, 123. *Kolhapur*, 1911 4s

569 **Murdoch** (J.) Swami Vivekanand on Hinduism, an Examination of his Address, 8vo, pp. 82. *Madras*, 1895 1s 6d

570 **Pai** (D. N.) Srikrishna: his Life and Teachings, 8vo, pp. viii, xliii, 190, 239, cloth. *Calcutta*, 1904 7s 6d

571 **Paramahamsa** (the Mahatma) Sri Brahma Dhara, Shower from the Highest, 8vo, pp. vii, 87, cloth. 1905 3s 6d

572 **Paul** (N. C.) Treatise on the Yoga Philosophy, 8vo, pp. ii, 56, bds. *Bombay*, 1899 2s 6d

573 **Puradanasa.**—Los poderes ocultos y metodos de desarrollo, First Series, 8vo, pp. 44. *Cuba*, 1908 2s

574 **Rama Krishna.**—The Gospel of Sri Rama Krishna, or the Ideal Man for India and for the World, Vol. I., roy. 8vo, pp. viii, 384, *with portraits*, cloth. *Madras*, 1912 6s

A series of Conversations of the Master on Universal Religion and Philosophy of Vedanta, translated into English.

575 **Rivington** (C. S.) Studies in Hinduism, 8vo, pp. 50. *Bombay*, 1899 1s 6d

576 **Sabhapaty** (Swami) The Philosophy and Science of Vedanta and Raja Yoga, pp. x, 61, *with plate*. *Lahore*, 1883 2s

577 **S'ankaracharya**, his Life and Teachings, with a translation of Atma-Bodha, by S. Datta, 12mo, pp. 82. *Calcutta*, 1905 1s 6d

578 **Smart** (A. W.) Account of the Vedanta Philosophy, translated from Deussen, 8vo, pp. 28. *Madras*, 1897 6d

579 **Theosophy** (The) of the Upanishads, Part I., Self and Not Self, 8vo, pp. 201, cloth. 1896 3s 6d

580 **Vedanta.**—The Philosophy of Science, by an Advaitananda, 12mo, pp. 164, xviii. *Madras*, 1903 2s

581 **Vivekananda.**—Addresses on Vedanta Philosophy, Vol. III.: The Ideal of Universal Religion—The Cosmos, 8vo, pp. 33, 40, cloth. 1896 2s

582 —— Addresses delivered in London, Nos. 1-10 and 12, 8vo. 1896-97 5s

583 —— Addresses on Râja Yoga (psychological yoga): being a running Commentary on the Yoga Patanjali, 8vo, pp. 121. *London* 3s

584 —— Eight Lectures on Karma Yoga (the Secret of Work), roy. 8vo, pp. 54, *with portrait*, cloth. *New York*, 1896 (pub. 5s) 3s 6d

585 —— From Colombo to Almora: being a Record of his return to India, after his Mission to the West, 8vo, pp. 333, and a Glossary. *Madras*, 1904 3s 6d

Includes Reports of his Lectures.

586 —— On Hinduism, 8vo, pp. 62. *Madras*, 1897 2s

587 —— Bhakti-Yoga, Second Edition (Brahmavadin Series, No. 3), 8vo, pp. 75. *Madras*, 1899 2s 6d

588 —— Karma-Yoga, 8vo, pp. 107, *with portrait*, cloth. *Madras*, 1904 2s 6d

589 —— Raja Yoga, 8vo, pp. xi, 234, cloth. 1912 3s 6d

590 —— The Real and the Apparent Man, 8vo, pp. 28. *Madras*, 1900 1s 6d

591 —— The Vedanta Philosophy, 8vo, pp. 44. *Madras*, 1906 1s 6d

PART XII.

HINDUISM.

593 **Esoteric Hinduism**, 2 vols, roy. 8vo, cloth. *Madras*, 1901, 1904 12s 6d

Contents:—Vol. I., Popular Hinduism—Vol. II., Philosophic Hinduism.

594 **Ghosha** (Pratap) Durga Puja, with Notes *and illustrations*, 8vo, pp. 22, 83, 70, bds. *Calcutta*, 1871 5s

An account of the rites and ceremonies connected with the Durga Puja, the chief festival of the Hindus of Bengal.

595 **Hindoo Mythology** popularly treated, by H. H. the Gaekwar of Baroda, 4to, pp. 42, cloth. *Madras*, 1875 4s

596 **Howells** (G.) The Soul of India, Introduction to the Study of Hinduism in its Historical Setting and Development, and in its relation to Christianity, 8vo, pp. 622, *with map*, cloth. 1913 5s

597 **Ketkar** (S. V.) An Essay on Hinduism, its Formation and Future, 8vo, pp. 39, 177, cloth. 1911 5s

597* **Macdonell** (A. A.) Vedic Mythology, 8vo, pp. 189. 1897 10s 6d

Includes chapters on the Vedic Gods—Mythical Priests and Heroes—Animals and Inanimate objects—Demons and Fiends—Eschatology.

598 **Mansbach** (F.) Description of the Temple of Jaggannatha, and of the Rath-Jatra, or Car Festival, 4to, pp. 10. *Reprint*, 1832 1s 6d

599 **Mitchell** (J. M.) Hinduism, Past and Present, with an Account of recent Hindu Reformers, 8vo, pp. 299, cloth. 1885 4s

600 **Moor** (E.) The Hindu Pantheon, New Edition, *with additional plates*, condensed and annotated by W. O. Simpson, large 8vo, pp. xv, 401, *with 60 plates*, cloth. *Madras*, 1864 £2 10s

Scarce.

601 **Nath** (L. B.) Hinduism, Ancient and Modern, roy. 8vo, pp. viii, 130. *Meerut*, 1899 3s

602 —— Hinduism, Ancient and Modern, as taught in Original Sources and illustrated in Practical Life, New Edition, enlarged, roy. 8vo, pp. xx, 310, iv, cloth. *Meerut*, 1905 6s

603 **Prasad** (R.) True Hinduism: Part I., First Steps in the Yoga of Action, 8vo, pp. 225. *Madras*, 1909 3s

604 **Rivett-Carnac** (J. H.) A Lesser Hindu Pantheon, folio, pp. 21, *with* 12 *plates* (*Journal of Indian Art*, No. 72). 1900 3s

605 **Rodriguez** (E. A.) The Religion of Vishnoo, the History of the Avatars, or Incarnations of Vishnoo, the Preserving Power of India, with Commentaries, Reflections, &c., 3 parts in 1, *with* 12 *coloured plates*, half calf. *Madras*, 1849 28s

606 **Sen** (Guru Pr.) Introduction to the Study of Hinduism, 8vo, pp. 236. *Calcutta*, 1893 4s

607 **Taylor** (W. M.) Handbook of Hindu Mythology and Philosophy, with some Biographical Notices, 8vo, pp. xiv, 162, bds. 1870 4s

608 **Vedantasara.**—A Manual of Hindu Pantheism, translated from the Sanskrit, with Copious Notes, by Col. G. A. Jacob, 8vo, cloth. 1881 7s 6d

Trübner's O. S.

609 **Wilkins** (W. J.) Hindu Mythology, Vedic and Puranic, 8vo, pp. xvi, 411, *illustrated*, cloth. *Calcutta*, 1882 18s

610 —— Modern Hinduism: being an Account of the Religion and Life of the Hindus in Northern India, 8vo, pp. xi, 494, cloth. 1887 (pub. 16s) 12s 6d

Hindu Sects—Caste—Worship, &c.

611 **Williams** (M.) Non-Christian Religious Systems, Hinduism, 8vo, pp. 238, *with a map*, cloth. 1877 and 1882 2s 6d

612 **Wilson** (H. H.) Hindu Religions, or an Account of the various Religious Sects of India, 8vo, pp. ii, 234, cloth. *Calcutta*, 1899 4s

613 **Ziegenbalg** (B.) Genealogy of the South Indian Gods, a Manual of the Mythology and Religion of the People of Southern India, freely translated into English by Rev. G. J. Metzger, with a complete Index, 8vo, pp. xix, 208, xxiii, cloth. *Madras*, 1869 12s

---

PART XIII.

BUDDHISM.

See also Pali.

614 **Buddhism.**—An Illustrated Review, Vol. I. (4 Parts), Vol. II., Parts 1 and 2 (all published). *Rangoon*, 1904/5 24s

Articles by C. Duroiselle, S. Chandra Das, Rhys Davids, and others.

615 **Buddhist** (The), the English Organ of the Southern Buddhist Church, edited by A. E. Buultjens, Vol. II., with Title and Index, large 8vo. *Colombo*, 1889-90 7s 6d

Nos. 22, 23, and 30 are missing.

616 —— *The same*, Vol. IV., edited by Wijesinha and Buultjens, with Title and Index. *Colombo*, 1892 10s

617 —— *The same*, Vol. V., with Title and Index. *Colombo*, 1893 10s

No. 21 is missing.

618 —— edited by A. E. Buultjens, Vol. VI., with Title and Index, large 8vo. *Colombo*, 1894 10s

No. 1 is missing.

619 —— *The same*, Vol. VII., complete, with Title and Index. *Colombo*, 1895 10s

620 —— *The same*, Vol. VIII. *Colombo*, 1896 7s 6d

Nos. 5, 40, 44, 49, 50, 51, and title and index are missing.

621 —— New Series, edited by D. B. Jayatilaka, Vol. X. *Colombo*, 1898 10s

Without title and index, probably never published.

622 —— (Supplement to the Sandaresa), folio, Vol. I., Nos. 2 to 8, 10 to 25, 28 to 30, 32 to 35, 40 to 43, 45, 48 to 52. *Colombo*, 1897/98 12s 6d

623 **Buddhist Text Society** (Journal of the) of India, edited by Sarat Chandra Das, Vol. I., 2, 4; II., 1, 2, 3; III., 1, 2; IV., 1; V., 1, 2, 3, 4; VII., 2, 4; 8vo, *with plates*. *Calcutta*, 1893-1900 30s

624 **Light of Dharma.** — A Magazine devoted to the Teachings of Buddha, Vol. II., 5, 6; III., 2, 3, 4; IV., 2, 3; V., 1, 4, 5, 6; VI., 1, 2, 3. *San Francisco*, 1902/7 5s

625 **Journal of the Mahabhodhi Society**, edited by H. Dharmapala, Vols. I. to XIV., 4to and 8vo. *Colombo*, 1892-1906 £3 12s

In this set are missing Vol. III., No. 3; Vol. VIII., Nos. 1, 2, 3; Vol. IX., No. 4; Vol. XI., No. 7. There are no title-pages nor indices, which probably were never issued.

626 —— *The same*, Vol. XVII., Nos. 1, 11, 12; XVIII.; Nos. 1 to 6, 8 to 12; XIX., 1 to 5; 8vo. *Colombo*, 1909/11 10s

---

627 **Ananda Metteyya.**—The Empire of Righteousness to Western Lands, 8vo, pp. 16. *Mandalay*, 1909 6d

628 —— The Maha Mangala and Vasala Suttas, 8vo, pp. 20. *Colombo*, 1909 6d

629 **Arnold** (E.) The Light of Asia, or the Great Renunciation: being the Life and Teaching of Gautama as told in verse by an Indian Buddhist, 16mo, pp. 252, cloth. 1900 (*Chiswick Press*) 5s

630 —— The Light of Asia, translated into Russian by A. Armenskoi, with an Introduction, 8vo, pp. 103, 239. *St. P.*, 1890 4s

631 **Atkinson** (E. T.) Notes on the History of Religion in the Himalaya, large 8vo, pp. 238, *Calcutta*, 1883 10s 6d

An analysis of the forms worshipped in one thousand temples, and an account of the historic process from their earliest types.

632 **Beal** (S.) The Romantic Legend of Sakya Buddha, translated from the Chinese-Sanscrit, 8vo, pp. xii, 395, cloth. 1875 25s

This is a translation of the Chinese version of the Abhinish Kramana Sutra.

633 **Beames** (J.) A Plain Account of Buddhism, 8vo, pp. 17, 15. *Woking*, 1897 (*reprint*) 2s 6d

634 **Bigandet** (P.) The Life or Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese, Fourth Edition, 2 vols, 8vo, pp. 288, 334, cloth. 1912 21s

635 **Boake** (B.) Account of the Origin and Nature of the connection between the British Government and the Idolatrous Systems of Religion prevalent in Ceylon, 16mo, pp. 144. *Colombo*, 1854 7s 6d

636 **Buckle** (H.) The Beggar or the Soldier: Gautama or Mahomet, 8vo, pp. viii, 84. *Clifton* 1s

637 **Bunyiu Nanjio.**—A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan, 4to, pp. xxxvi, 479. *Oxford*, 1883 £2 10s

Out of print and rare.

638 **Buddha's Tooth**, worshipped by the Buddhists of Ceylon in the Pagoda called Dalada Maligawa at Kandy, 12mo, pp. 82. *Mangalore*, 1898 3s 6d

639 **Carus** (P.) The Gospel of Buddha, according to old Records, 8vo, pp. xiv, 275, cloth. 1890 4s

640 **Chan Toon.**—The Principles of Buddhist Law, also containing a Translation of Portions of the Manu Thara Shive myin, with Notes, 8vo, pp. xi, 166, cloth. 1894 6s

641 **Clair-Tisdall** (W. St.) The Noble Eightfold Path: being the James Long Lectures on Buddhism for 1900-1902 A.D., 8vo, pp. xxiv, 215, *with map*, cloth. *London*, 1903 6s

CONTENTS:—Life and Work of the Buddha—The Chief Doctrines of Buddhism—Buddha's Moral Teaching—Buddhism and Christianity.

642 **Claughton** (Bishop) On Buddhism, 8vo, pp. 36. 1874 2s

643 **Collins** (Rev. R.) Buddhism and the Light of Asia, 8vo, pp. 37. *London*, N.D., 1884. Author's copy 3s 6d

644 —— Buddhism in relation to Christianity, 8vo, pp. 36. *London*, N.D. 2s 6d

645 **Cowell** (Prof. E. B.) and **Eggeling** (J.) Catalogue of Buddhist Sanskrit MSS. in the Royal Asiatic Society, 8vo, pp. 56, *with 2 plates*. 1877 4s

646 **Dahlke** (P.) Buddhism and Science, translated from the German by Bhikkhu Silacara, 8vo, pp. xii, 256, cloth. 1913 7s 6d

647 —— Buddhist Stories, translated from the German by Bhikkhu Silacara, 16mo, pp. 330, cloth. 1913 3s 6d

648 **Dods** (M.) Mohammed, Buddha, and Christ: Four Lectures on Natural and Revealed Religion, 8vo, pp. vii, 240, cloth. 1896 5s

649 **Deschamps** (A.) De la Discipline Bouddhique, ses Développements et ses Légendes, 8vo, pp. 39. *Paris*, 1862 3s

650 —— Le Bouddhisme et l'Apologétique Chrétienne, 8vo, pp. 39. *Paris*, 1880 3s

651 —— Les Origines du Bouddhisme, 8vo, pp. 22. *Paris*, 1861 2s

Dialogues of the Buddha—*see under* PALI: DIGHA NIKAYA — MAJJHIMA NIKAYA—SUTTA NIPATA.

652 **Edmunds** (A. J.) Buddhist and Christian Gospels, now first compared from the Originals, edited, with Parallels and Notes from the Chinese Buddhist Tripitaka, by M. Anesaki, Third Edition, large 8vo, pp. xix, 230, *Tokyo*, 1905 9s

653 **Egoroff** (S.) Buddha Cakya Mouni, sa vie et ses prédications, 12mo, pp. x, 177. *Paris*, 1907 3s

654 **Extracts** from the Works of Eminent Orientalists, compiled by Bunyu Nanjo and G. Kato, 2 parts, 8vo. *Tokyo*, 1903 4s

655 **Fergusson** (Jas.) Tree and Serpent Worship, or Illustrations of Mythology and Art in India in the First and Fourth Centuries after Christ, from the Sculptures of the Buddhist Topes at Sanchi and Amravati, Second Edition, revised, corrected, and in great part re-written, 4to, pp. xvi, 274, *with plates and engravings*, half morocco, gilt top. 1873 £12 12s

656 **Francklin** (Lieut.-Col. W.) Researches on the Tenets and Doctrines of the Jeynes and Buddhists conjectured to be the Brahmans of Ancient India, with a Chapter on Serpent Worship, 4to, pp. xviii, 213, *with plates*, bds. 1827 32s

657 **Full Account** of the Buddhist Controversy held at Pantura in August, 1873, 8vo, pp. 73, cloth. *Colombo*, 1873 15s

Very scarce. One copy has at the end a detailed Index of M. Foucaux of 11 pages.

658 **Franz** (A.) Libri qui poenitentiae adhortationes, &c., 8vo, pp. 74. *Vienna*, 1885 3s 6d

Being a Review of B. Nanjio's Catalogue of the Buddhist Tripitaka.

659 **Foucaux** (E.) Parabole de l'Enfant égaré (formant chapitre IV. du Lotus de la Bonne Loi), Sanskrit and Tibetan Text, with French translation, 8vo, pp. 55, iv. *Paris*, 1854 7s 6d

660 **Fa Hian.**—Travels of Fa Hian and Sung Yun, Buddhist Pilgrims from China to India (400 A.D. and 518 A.D.), translated from the Chinese by S. Beal, 12mo, pp. 75, 203, cloth. 1869 25s

Very scarce.

661 **Gogerly** (D. J.) The Kristiyani Pragnapti: Part I., Buddhism, originally written in Sinhalese, afterwards translated by the Author, 8vo, pp. 105. *Colombo*, 1885 3s

662 ——— Ceylon Buddhism, edited by A. S. Bishop, Vol. I., 4to, pp. xii, 216, *with portrait*, bds. *Colombo*, 1908 12s

Contains Outline of Buddhism—The Books of Discipline—The Laws of the Priesthood—The Patimokkha. Translations from the Sinhalese.

663 **Grimm** (E.) Lehre über Buddha und Dogma von Christus, 8vo, pp. 32. *Berlin*, 1877 2s

664 **Grunwedel** (A.) Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, large 8vo, pp. xxxv, 244, *with 188 illustrations*. *Leipzig*, 1900 8s

665 ——— Buddhistische Kunst in Indien, 8vo, pp. 177, *illustrated*. 1893 2s

666 **Hackmann** (H.) Buddhism as a Religion: its Historical Development and its Present Conditions, 8vo, pp. xiii, 315, cloth. 1910 6s

The only work dealing with Buddhism in all its countries.

667 **Hall** (H. Fielding) The Inward Light, roy. 8vo, pp. 262, cloth. 1908 10s

The Author of the Soul of a People and A People at School tries here to expound the conception of the world and of man which finds its expression in Buddhism.

668 **Harischandra** (B. W.) The Sacred City of Anuradhapura, 8vo, pp. 182, *with 48 archæological plates*, cloth. *Colombo*, 1908 7s 6d

669 **Harlez** (C. de) Vocabulaire Bouddhique Sanskrit-Chinois. Han-Fan Tsih yao, Précis de Doctrine Bouddhique, Reprint, 8vo, pp. 65. *Leiden*, 1897 4s

670 **Hiouen Thsang Si-Yu-Ki.**—Buddhist Records of the Western World, Si Yu Ki, translated from the Chinese by S. Beal, 2 vols, New Edition, 8vo, *with a map*, cloth. 1906 24s

671 **Hiuen Tsiang**: his *Life*, by the Shaman Hwui Li, with an Introduction containing an Account of the Works of Hiuen Tsiang, translated from the Chinese by S. Beal, 8vo, pp. 47, 218, cloth. 1911 10s 6d

672 **Hodgson** (B. H.) Illustrations of the Literature and Religion of the Buddhists, 8vo, pp. iv, 220, cloth. *Serampore*, 1841 15s

673 **Holmboe** (C. A.) Traces de Buddhisme en Norvége avant l'introduction du Christianisme, 8vo, pp. 74, *with 15 illustrations on two plates*, half morocco. *Paris*, 1857 7s 6d

674 **I Tsing.**—Mémoire composé à l'époque de la Dynastie Táng sur les Religieux éminents (Bouddhistes) qui allaient chercher la loi dans les pays d'Occident Traduit du chinois par E. Chavannes, roy. 8vo, pp. xxi, 218. *Paris*, 1894 10s

675 **Jardine** (J.) Notes on Buddhist Law, Parts 1, 3 to 8, roy. 8vo. *Rangoon*, 1882-83 12s

Mostly Translations from the Burmese.

Jatakas—*see under* Section: PALI.

675* **Karma Cataka.** — Traduit du Tibétain par L. Feer, 8vo, pp. 191, with Index. *Paris*, 1901 5s

676 **Kern** (H.) Der Buddhismus und s. Geschichte in Indien. Eine Darstellung der Lehren und Geschichte der buddhistischen Kirche, 3 parts in 2 vols. *Berlin*, 1882/4 15s

676* **Kern** (H.) Manual of Indian Buddhism, roy. 8vo, pp. 149. 1896 8s 6d

Life of Buddha—The Law of Buddha—The Congregation—Ecclesiastical History—Index.

677 **Kobayashi.** — The Doctrines of Nichiren (Founder of the Sect of Japanese Buddhism), with Sketch of his Life, 8vo, pp. iii, 29, *with portrait and a facsimile. Tokyo*, 1893 10s

677* **Koeppen** (C. Fr.) Die Religion des Budda und ihre Entstehung, 2 vols, 8vo, fine red half morocco. *Berlin*, 1857-59 £2 10s

Fine copy of the Rare Original.

678 **Laessoe** (Capt. de and Talbot) Discovery of (Buddhist) Caves on the Murghal, 8vo, pp. 11, *with 2 plates. London*, 1887 2s

678* **Lafont** (G. de) Le Buddhisme, précédé d'un essay sur le Védisme et le Brahmanisme, 8vo, pp. 38, 273. *Paris*, 1895 3s 6d

679 **Lalita Vistara.**—Bgya Tch'er Rol Pa, ou développement des Jeux, contenant l'histoire du Bouddha Cakya-Mouni ed. par Ph. Ed. Foucaux, Tibetan text and French translation, 2 vols, 4to. *Paris*, 1847-48 £2 5s

679* **Lamairesse.** — L'Empire chinois. Le Bouddhisme en Chine et au Thibet, 8vo, pp. 440. *Paris*, 1893 4s

680 —— L'Inde après le Bouddha, 8vo, pp. 464. *Paris*, 1892 4s

Depuis le Bouddha jusqu'à Asoka—Açoka—Kanishka—Développement du Bouddhisme—Pèlerinage de Fa Hian—Hiouen Thsang, &c.

680* **Latter** (Th.) A Note on Boodhism and the Cave Temples of India, 8vo, pp. 21. *Calcutta*, 1844 3s

681 **Legends and Miracles** of Buddha Sakhya Sinha, Part I., all translated from the Avadan Kalpalata of Bodhi Sattvas of the Sanskrit Poet Kshemendra, by N. Ch. Das, 8vo, pp. xvi, 59. *Calcutta*, 1895 3s 6d

681* **Lillie** (A.) Buddhism in Christendom, or Jesus the Essene, 8vo, pp. xii, 410, *with numerous illustrations*, cloth. 1887 12s

682 —— India in Primitive Christianity, 8vo, pp. xii, 299, *illustrated*, cloth. 1909 (pub. 15s) 10s 6d

Contents:—Siva—Buddha—King Asoka—The Mahayana—Avalokitesvara—The Cave Temple and its Mysteries—Architecture—Rites, Buddhist and Christian—Ceylon.

682* **Lutter** (H. M.) Manual of Buddhist Law: being Sparks' Code of Burmese Law, with Notes of all the Rulings on Points of Buddhist Law, Second Edition, 8vo, pp. xvi, 76, xvi. *Mandalay*, 1894 6s

683 **Mahakatjajana** und König Tshanda Pradjota; ein Cyklus Buddhist. Erzählungen, translated from the Tibetan into German by A. Schiefner, 4to, pp. 67. *St. P.*, 1875 3s

683* **Minayeff** (I. P.) Recherches sur le Bouddhisme, 8vo, pp. xiv, 314. *Paris*, 1894 9s

684 **Monier-Williams** (Sir) Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hinduism, and in its contrast with Christianity, 8vo, pp. xxx, 583, *illustrated*. 1889 21s

684* —— Mystical Buddhism, and the Contrast between Buddhism and Christianity, 8vo, pp. 27. 1888 2s 6d

685 —— Mystical Buddhism in connection with the Yoga Philosophy of the Hindus, 8vo, pp. 18. *Reprint*, 1888 2s

685* **Muller** (Max) Buddhism and Buddhist Pilgrims, a Review of Julien's Voyages des Pelerins Bouddhistes, 8vo, pp. 54. 1857 7s 6d

686 **Neve** (F.) Le Bouddhisme, son fondateur et ses écritures, 8vo, pp. 55. *Paris*, 1854 3s

687 **Oldenberg** (H.) Buddha, his Life, his Doctrine, his Order, translated from the German by W. Hoey, roy. 8vo, pp. viii, 454, cloth. 1882 £2 2s

Very rare.

688 **Oldham** (C. F.) The Sun and the Serpent, a Contribution to the History of Serpent Worship, 8vo, pp. 207, cloth. 1905 10s

689 **Oltramare** (P.) La formule bouddhique des douze causes; son sens original et son interprétation, 8vo, pp. 53. *Genève*, 1909 3s

690 **Oung** (B. H.) Buddhist Sermons, and other Lectures on Buddhist Subjects, 8vo, pp. 35. *Rangoon*, 1897 1s

691 **Ozeray** (M. J. F.) Recherches sur Buddou ou Bouddou, instituteur religieux de l'Asie orientale, 8vo, pp. 35, 137, calf. *Paris*, 1817 5s

692 **Peebles** (J. M.) Buddhism and Christianity in Discussion Face to Face, or an Oral Debate between Rev. Migettuwatte and Rev. D. Silva, 8vo, pp. 107. *Battle Creek* 3s 6d

693 **Pope** (G. U.) The History of Manikka-Vaçagar, the Foe of the Buddhists, 8vo, pp. 63. *Reprint* 3s

694 **Pococke** (E.) India in Greece, or Truth in Mythology, containing the Sources of the Hellenic Race, the Wars of the Grand Llama, and the Bud'histic Propaganda in Greece, 8vo, pp. xii, 403, *with 2 maps*, half morocco. 1852 7s 6d

695 **Poussin** (L. de la Vallée) Dogmatique Bouddhique, La Négation de l'Ame et la Doctrine de l'Acte, 8vo, pp. 74. *Paris*, 1902 2s

696 **Rhys Davids** (T. W.) Buddhism: Sketch of the Life and Teachings of Gautama, the Buddha, 12mo, pp. viii, 252, *with map*. *London*, 1892 2s 6d

697 —— Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated in the History of Indian Buddhism, 8vo, pp. xi, 262, cloth. 1891 (pub. 10s 6d) 6s

—— Dialogues of Buddha, &c.—*see under* Pali: Digha Nikayo, and other Works.

698 **Rockhill** (W. W.) The Life of the Buddha, and the early History of the Order, translated from Tibetan Works in the Bkah Hgyur and Bstan-Hgyur, 8vo, pp. xii, 273, cloth. 1907 (*T. O. S.*) 10s 6d

Sacred Books of the Buddhists—*see* Section Pali.

699 **Sarat Chandra Das.**—Brief Summary of Do Ka Zang, the Sutra of the glorious Age, roy. 8vo, pp. 28, 18. *Darjeeling*, 1895 3s 6d

The second part contains a list of the names of a thousand and five Buddhas, in Tibetan (native and Roman characters).

700 —— Indian Pandits in the Land of Snow, 8vo, pp. viii, 92, 28. *Calcutta*, 1893 2s

Student's Life in Tibet—Monastic University of Tashi Lhunpo—Introduction of Buddhism into China—Translation of Buddhist Works into Chinese—Buddhism and the written language of Tibet, &c.

701 **Sastri** (Haraprasad) Discovery of Living Buddhism in Bengal, 4to, pp. 31. *Calcutta*, 1897 2s 6d

702 **Schiefner** (A.) Über das Bonpo Sutra: das weisse Naga-Hunderttausend, 4to, pp. 86. *St. P.*, 1880 3s 6d

703 **Schlagintweit** (E.) Le Bouddhisme au Tibet, avec résumé des systèmes bouddhiques dans l'Inde. Traduit de l'anglais, 4to, pp. 38, 289, *with plates*. *Paris*, 1881 16s

704 **Scott** (A.) Buddhism and Christianity, a Parallel and a Contrast, 8vo, pp. xiv, 391, cloth. *Edinburgh*, 1890 6s

Comparison of Buddhism and Christianity—Historical Antecedents of Buddhism and Christianity—The Buddha of the Pitakas—The Dharma of Buddha—The Gospel of Christ—Buddhist Sangha, &c.

705 **Schultze** (Th.) A German Buddhist: a Biographical Sketch by A. Pfungst, 8vo, pp. 79, cloth. 1902 2s 6d

706 **Senart** (E.) Essai sur la Légende du Buddha, son Charactère et son Origine, Second Edition, revised, with an Index, roy. 8vo, pp. xxxiv, 496. *Paris*, 1882 (pub. 15 fr.) 7s 6d

707 **Seydel** (R.) Das Evangelium von Jesu in s. Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre, roy. 8vo, pp. viii, 361, half morocco. *Leipzig*, 1882 8s

708 —— Die Buddha Legende und das Leben Jesu, nach den Evangelien, 8vo, pp. 83. *Leipzig*, 1884 3s 6d

709 **Silacara.**—The First Fifty Discourses, from the Collection of the Medium Length Discourses of Gotamo the Buddha, translated from the Pali, 2 vols, 8vo, cloth. 1912-13 15s

710 **Sinha** (J. Wattha) The Singularity of Buddhism, 8vo, pp. x, 154. *Colombo*, 1910 5s

711 **Subhadra** (Bhikshu) Buddhist Catechism, an Introduction to the Teachings of Buddha, 8vo, pp. 75. 1908 1s

712 **Summer** (M.) Histoire du Bouddha Sakya Mouni depuis sa naissance jusqu'à sa mort, 12mo, pp. xiv, 208. *Paris*, 1874 4s

With an Introduction and Index by E. Foucaux.

713 **Suzuki** (D. T.) Outlines of Mahayana Buddhism, 8vo, pp. xii, 420, cloth. 1908 8s 6d

Characteristics of Buddhism—Mahayanism—Dharmakaya—Doctrine of Trikaya—The Bodhisattva—Nirvana.

714 **Temple** (Sir R.) The Thirty-seven Nats, a Phase of Spirit-Worship prevailing in Burma, folio, pp. vii, 71, v, *with plates in colour and black and white, and other illustrations*, cloth. 1906 £3 3s

Contents:—Animism in Burma—Brahmanic and Buddhist Influence—Animism in Ceremonies, &c.

715 **Thomas** (L'abbé) Le Bouddhisme dans ses rapports avec le Christianisme, 2 parts, 8vo. *Paris*, 1898 6s

716 **Turnour** (Hon. G.) Buddhistical Miscellanies, Reprints collected by P. E. Foucaux, *with title-page in his own neat handwriting*—Buddhist Chronology—Pali Buddhistical Annals, 5 parts—Account of the Tooth Relic in Ceylon—Further Notes on the Inscriptions at Delhi, &c., 8vo, pp. 186, cloth 25s

717 —— An Examination of the Pali Buddhistical Annals, No. 2, 8vo, pp. 25. *Colombo*, 1837 2s 6d

718 **Udanavarga.**—A Collection of Verses from the Buddhist Canon, compiled by Dharmatrâta: being the Northern Buddhist Version of Dhammapada, translated from the Tibetan of the Bkah-hgyur, by W. W. Rockhill, 8vo, pp. xvi, 224, cloth. 1883 15s

719 **Upham** (Edw.) History and Doctrine of Budhism, with Notices of Kappooism, or Demon Worship, and of the Bali, or Planetary Incantations of Ceylon, folio, pp. 136, *with 43 lithograph prints from original Singalese designs*, cloth. 1829 £4 10s

720 **Vasu** (Nagendra N.) The Modern Buddhism and its Followers in Orissa, 12mo, pp. viii, 28, 181, xii, cloth. *Calcutta*, 1911 6s

721 **Visuddha** (Bhikkhu) Way to Piety, 8vo, pp. 7. *Colombo*, 1909 6d

722 **Watters** (T.) The Eighteen Lohan of Chinese Buddhist Temples, 8vo, pp. 19. *Reprint*, 1898 2s

723 —— Kapilavastu in the Buddhist Books, 8vo, pp. 39. *London*, 1898 2s 6d
Kapilavastu: the birthplace of Buddha.

724 **Wimpffen** (Max von) Kritische Worte über den Buddhismus, 8vo, pp. 64. *Wien*, 1891 1s 6d

725 **Wright** (D.) Manual of Buddhism, 8vo, pp. 87, cloth. 1912 2s 6d

726 **Wuttke** (A.) De Buddhaistarum Disciplina, 8vo, pp. 42. *Vratislaviae*, 1848 4s

727 **Wilson** (H. H.) On Buddha and Buddhism, Reprint, 8vo, pp. 37. 1854 2s 6d

728 **Zoysa** (L. de) Notes on certain Jatakas relative to the Sculptures recently discovered in Northern India, 8vo, pp. 44. *Colombo* (*Reprint*), 1887 2s

PART XIV.
INDIAN MUSIC.

729 **Bahoolina Tatwa**, or a Treatise on Violin, by K. Mukhopadhya, Bengali Text, with Music, 8vo, pp. 190. *Calcutta* (1875) 4s

730 **Clements** (E.) Introduction to the Study of Indian Music, 8vo, pp. xv, 104, cloth. 1913 6s

731 **Danes** (F.) Six Essays on the Ancients, their Music and Instruments: I., Chinese, Japanese, Hindoos, 4to, pp. 20. *Oxford*, 1883 2s 6d

732 **Gharpure** (P. G.) Studies in Indian Music, No. 1, 8vo, pp. iv, 14, and Sanskrit Text, pp. 16. *Poona*, 1888 2s 6d

733 **Hindustani Choral Book**, or Swar Sangrah: containing the Tunes to those Hymns in the G'it Sangrah, in Native Metres, compiled by J. Parsons, 4to, pp. v, 103, with Music, cloth. *Benares*, 1875 5s

734 **Hindustani Tune Book**: a Collection of Bhajans and Ghazals; containing the Principal Native Airs, sung in the Missions of N. India, harmonised by Mrs. E. M. Scott, *roy.* 8vo, pp. x, 176, cloth. *Lucknow*, 1880 7s 6d

735 **Manharkunverba**, Princess of Bhavnagar: Half-Hours at my Sitar, 2 vols, oblong 4to, *with plates of musical instruments*, cloth. *Bhavnagar* 8s
The text is in Sanskrit characters, but the words to the melodies are romanized.

736 **Tagore** (S. M.) Six Principal Ragas, with a Brief View of Hindu Music, Second Edition, 4to, *with 6 plates and samples of Hindu music*, bds. *Calcutta*, 1877 24s

737 **Tagore** (S. M.) The Ten Principal Avantaras of the Hindus, with a short History of each Incarnation and Directions for the Representation of the Mûrttis as Tableaux Vivants, 4to, pp. iv, 157, *with 11 lithographic plates*. *Calcutta*, 1880 21s
With samples of music throughout.

738 —— Hindu Music from Various Authors, Second Edition, 8vo, pp. ix, 423, *with various samples of music and plates*. *Calcutta*, 1882 12s
Includes a catalogue of Indian Musical Instruments—Music of Ceylon—Music and Dancing, &c.

739 —— Victoria Samrajyan, or Sanskrit Stanzas, with a translation of the various Dependencies of the British Crown, each composed and set to the respective National Music, 8vo, pp. vi, 155. *Calcutta*, 1876 5s

740 —— Victoria Gitika, or Sanskrit Verses on Queen Victoria and her Predecessors, composed and set to music, text in Sanskrit, with English translation, 8vo, pp. vi, 319. *Calcutta*, 1875 6s

741 —— The Musical Scales of the Hindus, with Remarks on the Applicability of Harmony to Hindu Music, 8vo, pp. 118. *Calcutta*, 1884 7s 6d

742 **Wilson** (A. C.) A Short Account of the Hindu System of Music, with a glossary, 4to, pp. 48. *Lahore*, 1904 3s 6d

PART XV.
INDIAN NUMISMATICS.

743 **Marsden's** Numismata Orientalia, New Edition, Part I., Ancient Indian Weights, by E. Thomas, 4to, *with map and plate.* 1874 6s
II. Coins of the Urtaki Turkumans, by S. Lane Poole, *with plates.* 1876 6s
III. Coinage of Lydia and Persia, by V. B. Head, *with plates.* 1877 7s 6d
IV. Coins of the Tuluni Dynasty, by E. T. Rogers, *with plate.* 1877 4s
V. The Parthian Coinage, by P. Gardner, *with 8 plates.* 1877 10s 6d
VI. Ancient Coins and Measures of Ceylon, by Rhys Davids, *with plate.* 1877 7s 6d
Coins of Arakan, of Pegu and of Burma, by Sir A. P. Phayre, *with 5 plates.* 1882 10s 6d
Coins of Southern India, by Sir W. Elliot, *with map and 4 plates.* 1886 (pub. 25s) 12s 6d

744 **Rapson** (E. J.) Indian Coins, roy. 8vo, pp. 56, *with 5 plates.* 1898 6s
Encylop. of Indo-Ar. Research.

745 **Rodgers** (Ch. J.) Coin Collecting in Northern India, roy. 8vo, pp. vi, 135, iii, iv, *with 6 plates,* cloth. *Allahabad,* 1894 12s 6d

746 **Rodgers** (Ch. J.) Catalogue of the Coins of the Indian Museum, 4 parts, roy. 8vo. *Calcutta,* 1894/6 30s
Part I. The Sultans of Delhi and their Contemporaries, pp. iv, 172, with 7 plates.
II. The Mogul Emperors of India, the East India Company, the Native States, the Indian Empire, pp. 251, with 8 plates.
III. Ancient coins of India—Mediæval coins—Miscellaneous coins, pp. 150, with 4 plates.
IV. Græco-Bactrian and Indo-Scythian, Greek, Parthian, Sassanian, and other coins, pp. 283 with 5 plates.

747 **Thomas** (Edw.) The Epoch of the Sah Kings of Surashtra, illustrated by their Coins, 8vo, pp. 77, *with 7 plates,* cloth. 1848 5s

748 —— The Earliest Indian Coinage, 8vo, pp. 26, *with plate.* 1864 2s 6d

749 —— The Initial Coinage of Bengal, under the Early Muhammadan Conquerors, Part II., 8vo, pp. 40, *illustrated. London,* 1873 2s 6d

750 **Tuffnell** (R. H. C.) Hints for Coin Collectors, Coins of Southern India, 4to, pp. 52, *illustrated. New York,* 1890 4s

PART XVI.
INDIAN ART AND ARCHÆOLOGY.

751 **Anderson** (J.) Catalogue and Handbook of the Archæological Collections in the Indian Museum, 2 vols, roy. 8vo, cloth. *Calcutta,* 1883 12s
Vol. I., Asoka and Indo-Scythian Galleries
Vol. II., Gupta and Inscription Galleries

752 **Andrews** (F. H.) Indian Carpets and Rugs, folio, pp. 16, *with 85 plates, mostly coloured,* extracted from the Journal of Indian Art, in portfolio. 1905/6 21s

753 **Archæological Survey of India.**—Reports, by Major-General A. Cunningham, J. D. Beglar and A. C. L. Carlleyle, Complete Series in 24 vols, including a General Index, 8vo, *with several hundred maps, plans, and plates of ancient Indian architectural remains, sculpture, inscriptions and coins,* cloth. *Simla and Calcutta,* 1871-87 £20
Complete sets are very rare.

Archæological Survey of India:—

754 Cole (H. H.) Illustrations of Ancient Buildings in Kashmir, 4to, *with 58 photo. and other plates,* half morocco. 1869 £3 10s
Scarce.

755 Cole (H. H.) Illustrations of Buildings near Muttra and Agra, shewing the mixed Hindu-Mahomedan Style of Upper India, 4to, *with 42 photographs and a plan,* half morocco. 1873 £3 10s
Scarce.

756 Burgess (J.) Report on the Antiquities of Kathiawai and Kachh, 4to, *with 74 plates and photographs of temples, caves, and inscriptions,* half morocco. 1876 £4 4s
All the inscriptions are accompanied by English translations. Scarce.

757 —— Report on the Antiquities in the Bidar and Aurangabad Districts in Hyderabad, 4to, *with 66 photographic and lithographic plates of caves and temples, inscriptions, &c.,* half morocco. 1878 £2 10s
Scarce.

758 —— Report on the Buddhist Cave Temples and their Inscriptions, 4to, *with 60 lithographic plates,* half morocco. 1883 £3 5s
All inscriptions have been transliterated and translated. Very rare.

761 Burgess (J.) Notes on the Bauddha Rock Temples of Ajanta, their Paintings and Sculptures, and on the Paintings of the Bagh Caves, Modern Bauddha Mythology, &c., 4to, *with 21 lithographic plates. Bombay*, 1879 25s

Scarce.

762 —— Report on the Elura Cave Temples and the Brahmanical and Jaina Caves in Western India, 4to, *with 51 lithographical plates*, half morocco. 1883 £5 5s

All inscriptions are transliterated and translated. Very rare.

763 —— Notes on the Amaravati Stupa, 4to, *with 17 lithographic plates. Madras*, 1882 20s

764 —— On the Muhammadan Architecture of Bharoch, Cambay, Dholka, Champanir and Mahmudabad in Gujarat, 4to, *with 77 plates*, cloth. 1896 18s

Some pages are slightly stained.

765 —— The Muhammadan Architecture of Ahmadabad, Part I., A.D. 1412 to 1520, 4to, *with 112 photographic and lithographic plates*, cloth. 1900 30s

766 Fuhrer (A.) The Monumental Antiquities and Inscriptions in the N.W. Provinces and Oudh, described and arranged, 4to, pp. iv, 425, half morocco. *Allahabad*, 1891 14s

767 Sewell (Rob.) Lists of the Antiquarian Remains in the Madras Presidency, Vol. I., 4to, pp. 325, 62, cloth. *Madras*, 1882 7s 6d

768 —— The same, 2 vols, 4to, cloth. *Madras*, 1882-84 15s

768* Rea (Al.) Monumental Remains of the Dutch East India Company in Madras Presidency, 4to, *with 63 plates. Madras*, 1897 17s

769 Hultzsch (E.) South Indian Inscriptions, III., 2: Inscriptions of Virarajendra, and others, 4to, *with plate*, bds. *Madras*, 1903 2s

769* **Archæological Survey of India.**—Annual Report for 1904-05, 4to, pp. v, 169, *with 40 plates*, cloth. *Calcutta*, 1908 30s

770 —— The same, Annual Report for 1906-07, 4to, pp. x, 267, *with 74 plates*, cloth. *Calcutta*, 1909 35s

770* —— Annual Report for 1907-08, 4to, pp. x, 304, *with 86 plates*, cloth. *Calcutta*, 1911 35s

771 **Beglaroff** (J.) Archæological Survey of Bengal, Report, 1887, 8vo, pp. 85, 15, *with plate. Calcutta*, 1888 3s

772 **Barnett** (L. D.) Antiquities of India: an Account of the History and Culture of Ancient India, 8vo, *illustrated with map, coloured front., and numerous plates*, cloth. 1913 12s 6d

773 **Baden-Powell** (B. H.) Indian Arms and Armour, folio, *with 21 plates*. 1896 4s

Jnl. of Indian Art, No. 55.

774 **Beylié** (le Général de) Prome et Samara. Voyage archéologique en Birmanie et en Mésopotamie, large 8vo, pp. 146, *with many illustrations. Paris*, 1907 10s

Part I., Contains the Journal of the Voyage; II., Exploration in Burma; III., Architecture of the Abbassides.

775 **Bidie** (G.) The Art Industries of Madras (Fine Arts, Musical Instruments, Jewellery, Art Manufacture in Metal), folio, *with 12 plates*. 1890 7s 6d

Jnl. of Indian Art, No. 29. There are 2 plates of Indian Musical Instruments.

776 **Birdwood** (G. C. M.) The Industrial Arts of India, New Edition, Part I., *with maps and woodcuts*, 12mo, cloth. 1884 10s

The first part deals with the Hindu Pantheon.

777 **Birdwood** (H. M.) Indian Timbers: the Hill Forests of Western India, folio, *with 59 coloured plates*, extracted from *Journal of Indian Art*, portfolio. 1910 18s

778 **Burgess** (J.) The Rock Temples of Elura or Verul, 8vo, pp. 77. *Bombay*, 1877 3s

779 —— The Ancient Monuments, Temples, and Sculptures of India, with Descriptive Notes and References: Vol. I., The Earliest Monuments, 4to, pp. 20, *with 170 plates*. 1897 £14

This volume is entirely out of print.

780 —— The same, Vol. II., *with 170 fine plates of famous Hindu monuments*. 1911 £10

This work deals with the Earliest Indian Monuments, the second vol contains 170 high-class photo collotype plates of Famous Hindu Monuments, Temples and Sculptures, illustrating Indian Art, History and Mythology; beginning with Bodh-Gaya and Amaravati, it completes the series of Cave Temples at Bhaja, Udayagiri, Kanheri, Elura, Elephanta, Badami, Dhamnar, and Ajanta, Gupta and other Monolithic Pillars, the Kashmir Temples, the peculiar early Temples in Manbhum, Singhbhum, &c.

They form together a record of the development of the various styles of Indian Architecture, and are indispensable to Artists, Architects, Orientalists, Universities, Schools and Museums.

781 —— The Gandhara Sculptures, folio, *with 25 plates and 38 illustrations*. 1898-1900 7s 6d

From the Journal of Indian Art.

782 **Brown** (P.) Picturesque Nepal, 8vo, pp. xvi, 208, *illustrations*, cloth. 1912 7s 6d

The Author, who is the Principal of the Calcutta School of Art, is one of the best authorities on Indian Art. He deals in this book mostly with the Art and Architecture of Nepal, and gives a good selection of photographs taken on the spot.

783 **Burrows** (S. M.) The Buried Cities of Ceylon: a Guide Book to Anuradhapura and Polonnaruwa, 8vo, pp. 116, *illustrated*. *Colombo*, 1899 4s

784 **Cole** (H. H.) Catalogue of the Objects of Indian Art exhibited in the South Kensington Museum, 8vo, pp. x, 352, *with map and illustrations*, cloth. 1874 21s

785 **Coomaraswamy** (A. K.) The Indian Craftsman, 8vo, pp. xv, 130, cloth. 1909 3s 6d

Contents:—The Village Craftsman—The Craft Guilds—Feudal Craftsman, &c.

786 **Coorg Inscriptions.**—The Canarese Text, in Canarese and Roman Characters, with English Translation by L. Rice, 4to, pp. 15, 28, v, *and the plates*, bds. *Bangalore*, 1886 5s

787 **Corpus Inscriptionum Indicarum**: Vol. I., Inscriptions of Asoka, prepared by A. Cunningham, 4to, *with 31 plates*, cloth. *Calcutta*, 1879 38s

The letterpress contains an account of the inscriptions, the Romanised texts, and English translations.

788 —— Vol. III., Fleet (J. F.) Inscriptions of the Early Gupta Kings and their Successors, 4to, pp. 194, cloth. *Calcutta*, 1888 18s

Account of the inscriptions, texts, and translations. This is the edition without plates: Vol. II. is not published.

789 **Cunha** (J. G. da) Notes on the History and Antiquities of Chaul and Bassein, *illustrated with 17 photographs, 9 lithographic plates and a map*, 8vo, pp. xvi, 262, cloth. *Bombay*, 1876 £2 10s

790 **Cunningham** (A.) Archæological Survey of India: Vol. I., Four Reports made during the years 1862-63-64-65, roy. 8vo, pp. xliii, 359, xlix, *with 23 maps and plates*, cloth. *Simla*, 1871 20s

791 **Dutt** (G. C.) Monograph on Ivory-Carving in Bengal, folio, pp. 11, *with 4 fine plates*. *Calcutta*, 1901 3s

792 **Egerton** (W.) Illustrated Handbook of Indian Arms: being a Classified and Descriptive Catalogue of the Arms exhibiting at the India Museum, large 8vo, pp. vii, 162, *with map, illustrations and plates, black and in colour*, cloth. 1880 30s

793 **Eleven Plates of Indian Sculpture**, chiefly in English Collections, reproduced by collotype, 4to, with descriptive letterpress, bds. 1912 5s

India Society Publication.

794 **Epigraphia Indica**, and Records of the Archæological Survey of India, edited by Jas. Burgess: Vol. I., Nos. 1, 2, 3, 5, 6, 8 (Nos. 4 and 7 missing); Vol. II., Nos. 2 to 8 (No. 1 missing), folio, *with many plates*. *Calcutta*, 1888-1894 £2 2s

Fergusson (Jas.) Tree and Serpent Worship—see Section Buddhism, No. 655.

795 **Fergusson** (J.) Illustrations of the Rock-cut Temples of India, text to accompany the folio volume of plates, 8vo, pp. xv, 63, *with 10 plates*, cloth. 1845 7s 6d

796 —— History of Indian and Eastern Architecture, revised and edited with additions, 2 vols, 8vo, pp. 474 and 540, *illustrated*, cloth. 1910 42s

797 **Foucher** (A.) L'Art Gréco-Bouddhique du Gandhâra. Étude sur les Origines de l'Influence classique dans l'Art Bouddhique, Vol. I., roy. 8vo, pp. 638, *illustrated*. *Paris*, 1905 15s

Vol. II. is expected shortly: orders for this new volume are requested.

798 —— The Beginnings of Buddhist Art, and other Essays on Indian and Central Asian Archæology, translated by F. W. Thomas, imp. 8vo, *with 50 plates and coloured front. representing the Buddhist Madonna from Chinese Turkestan, now in the Museum of Völkerkunde, Berlin*, cloth. 1913 21s

This important volume is to be issued shortly. Any orders which will be forwarded to us, will receive attention the day of publication.

799 —— Les Bas-Reliefs du Stupa de Sikri (Gandhâra), 8vo, pp. 146, *with plates*. *Paris*, 1903 (*Reprint*) 5s

800 **Gill** (Major) and **Fergusson** (J.) One Hundred Illustrations of Architecture and Natural History in Western India, photographed and described, 8vo, pp. xii, 100, *photographic reproductions with letterpress*, cloth. 1864 30s

801 **Growse** (F. S.) Mathura, a District Memoir, Second Edition, revised and enlarged, 4to, pp. v, 520, iv, *with numerous plates and maps*, bds. *Mathura*, 1880 £2 2s

A most valuable work, containing an Account of the Jains and their Temples, other Sects and their Temples, Inscriptions, &c.

802 **Grunwedel** (A.) Buddhistische Studien, folio, pp. 136, *illustrated.* *Berlin*, 1897 25s

CONTENTS:—Glasuren von Pagan—Das Suppara-Jataka in Padmasaṃbhava's Legendenbuch—Fasern und Skulpturen aus Pagan.

803 **Hamilton** (F. B.) Description of the Ruins of Buddha Gaya, 4to, pp. 13. *Reprint*, 1828 1s 6d

804 **Havell** (E. B.) Indian Sculpture and Painting, illustrated by Typical Masterpieces, with an explanation of their Motives and Ideas, large 8vo, pp. xx, 278, *with numerous fine coloured and other plates.* *London*, 1908 £3 3s

CONTAINS:—Divine Ideal in Indian Art (mostly Buddhist)—The Sculptures of Bharhut, Sanchi and Amarāvati—Borobudur—Part II., Painting. Religious Schools—Mogul Secular Art—Indian Miniature Painting, &c.

805 —— The Ideals of Indian Art, roy. 8vo, pp. 208, *with 33 illustrations*, cloth. 1911 15s

806 —— Indian Architecture: its Psychology, Structure and History, from the First Muhammadan Invasion to the Present Day, 4to, pp. xx, 280, *with 129 plates and 49 text-illustrations*, cloth. 1913 30s

807 —— Essays on Indian Art, Industry and Education, 8vo, pp. 196. *Madras* 2s 6d

808 **Hendley** (T. H.) Indian Jewellery, folio, pp. 189, 167 *plates* (*many coloured*), *extracted from Journal of Indian Art*, in portfolio. 1909 £2 5s

809 **Indraji** (Pandit Bh.) Antiquarian Remains at Sopara and Padana: being an Account of the Buddhist Stupa and Asoka Edict, and of other Antiquities in the Neighbourhood, 8vo, pp. 58, *with front. and 21 plates.* *Bombay*, 1882 5s

810 **Jeypore Portfolio** of Architectural Details, prepared by Col. Sir S. Jacob: Part VII., String and Band Patterns, folio, 64 *plates*, with Descriptive Notes, in portfolio. 1894 £3

810* —— The same, Part VIII., Wall and Surface Decoration, folio, 61 *plates*, with Descriptive Notes, in portfolio. 1896 £3

811 —— The same, Part XI., Chatris and Domed Roofs, folio, 56 *plates*, with Descriptive Notes, in portfolio. 1912 £3

All the above volumes are out of print and difficult to obtain. They should be of great value to the Architects of the New Imperial City of Delhi.

811* **Journal of Indian Art.**—Nos. 25, 27, 28, 30 and 34, folio, *with plates* each No. 2s 6d

No. 27 contains an article on the Industries of Madras by E. B. Havell, with 14 plates.

812 **Journal of Indian Art.** No. 117, Progress in Architecture, by T. H. Hendley, &c., folio, *with 16 plates.* 1912 2s

813 —— No. 119, Industrial Art in the Punjab and Art Industries in Burma, &c., folio, *with 14 plates.* 1912 2s

814 **Kiash** (K. D.) Ancient Persian Sculptures, or the Monuments, Buildings, Bas-Reliefs, Rock Inscriptions, &c., belonging to the Kings of the Achæmenian and Sassanian Dynasties of Persia, with Descriptive and Historical Matter, and Notes, Text in English, Gujerati and Persian, large 8vo, pp. 234, *with 100 plates*, cloth. *Bombay*, 1889 £2 2s

815 **Lévi** (S.) Anciennes Inscriptions du Népal, Second Series, 8vo, pp. 70, *with 6 plates.* *Paris*, 1907 3s

The inscriptions are also romanized and translated.

816 **Ludovici** (L.) Lapidarium Zeylanicum: being a Collection of Monumental Inscriptions of the Dutch Churches and Churchyards of Ceylon, 4to, pp. 19, *with 97 plates.* *Colombo*, 1877 £3 3s

817 **Maindron** (M.) L'Art Indien, 8vo, pp. ix, 311, *with illustrations in the text*, cloth. *Paris*, 1898 5s

818 **Mukharji** (T. N., *of the Indian Museum*) Art Manufactures of India, 8vo, pp. 451, *with map, one fine plate*, and a large Index of 50 pp., cloth. *Calcutta*, 1888 8s

Fine Arts—Decorative Art—Jewellery—Metal, &c.

819 **Müller** (Ed.) Ancient Inscriptions in Ceylon, collected and published, 2 vols, cloth. 1883 £2 2s

Vol. I., Description of the Inscriptions—Romanized Texts and English Translations—Alphabetical List of Words, 8vo, pp. 219.
Vol. II., The Plates, oblong 4to.

820 **Preservation of National Monuments.**—First Report of the Curator of Ancient Monuments in India, roy. 8vo. *Simla*, 1882 4s

820* —— The same, First and Second Reports, *with plates.* *Simla*, 1882/83 7s 6d

821 **Rice** (Lewis) Mysore Inscriptions, translated, *with one plate and a map*, large 8vo, pp. vii, 91, 336, xxx, bds. *Bangalore*, 1879 25s

I., Sila Sasanas, or Inscriptions on Stone Slabs.
II., Tamra Sasanas, or Inscriptions on Copper-plates.
III., Various Inscriptions from Original Sources.

822 —— Mysore and Coorg from the Inscriptions, large 8vo, pp. xx, 238, *with map and 15 plates*, cloth. 1909 10s 6d

A record of the past annals of these countries.

823 **Ram Raz.**—Essay on the Architecture of the Hindus, 4to, pp. 64, *with 48 plates*, cloth. 1834 24s

824 **Roberts** (Emma) Hindustan: its Landscapes, Palaces, Temples, Tombs; the Shores of the Red Sea, and the Sublime and Romantic Scenery of the Himalaya Mountains, *illustrated in a series of engravings by Turner, Stanfield, Prout, Cattermole, &c.*, 4to, 2 vols, half calf, gilt edges. [1838] 15s

825 **Sastri** (S. M. N.) Topographical and Archæological Notes on Kanchi, 8vo, pp. 22. *Madras*, 1886 2s

826 **Sewell** (R.) Some Points in the Archæology of Southern India, 8vo, pp. 18. 1897 1s 6d

827 **Simpson** (W.) Oriental Art and Archæology, 8vo, pp. 22. *Woking*, 1894 2s 6d

828 **Smith** (Vincent A.) A History of Fine Art in India and Ceylon, from Earliest Times to the Present Day, *illustrations*, 4to, pp. 336, cloth. 1911 £3 3s

829 **Spiegel** (F.) Iranian Art, 8vo, pp. 59. 1886 2s 6d

830 **Thomas** (E.) The Chronicles of the Pathân Kings of Delhi, Illustrated by Coins, Inscriptions, and other Antiquarian Remains, roy. 8vo, pp. xxiv, 467, *with map, illustrations and 6 plates*, cloth. 1871 32s

831 —— Records of the Gupta Dynasty, illustrated by Inscriptions, Written History, Local Tradition and Coins, with a Chapter on the Arabs in Sind, 4to, pp. 64, *with a plate*, cloth. 1879 15s

832 **Vogel** (J. P.) Tile Mosaics of the Lahore Fort, *with 76 plates, plain and coloured, extracted from Journal of Indian Art*, in portfolio. 1911 21s

833 **Watt** (Sir George) Indian Art at Delhi, 1903, large 8vo, pp. xi, 546, *with 111 plates*, cloth. 1903 10s 6d

The illustrative part is by P. Brown. The work gives a full account of the art industries of India: Metal Work — Woodwork — Ivory — Lacquer—Embroidery—Carpets—Fine Arts.

834 **Wilson** (J.) Lecture on the Religious Excavations of Western India: Buddhist, Brahmanical, and Jaina, with Descriptive and Historical Remarks, 8vo, pp. v, 74. *Bombay*, 1875 5s

---

PART XVII.
GRAMMARS AND DICTIONARIES.

(*a*) COMPARATIVE WORKS.

835 **Beames** (John) A Comparative Grammar of the Modern Aryan Languages of India, 3 vols, roy. 8vo, cloth. 1872-79 £2 8s

Vol. I., On Sounds.
Vol. II., Noun and Pronoun (The)
Vol. III., The Verb.

A most useful book, includes the Hindi, Panjabi, Sindhi, Gujarati, Marathi, Oriya, and Bengali Languages.

836 **Caldwell** (R.) Comparative Grammar of the Dravidian, or South Indian Family of Languages, Second Edition, revised and enlarged, 8vo, pp. 42, 154, 608, half calf. 1875 24s

837 **Campbell** (G.) Specimens of Languages of India, including those of the Aboriginal Tribes of Bengal, the Central Provinces and the Eastern Frontier, folio, pp. 303, bds. *Calcutta*, 1874 (pub. 36s) 14s

838 **Clark** (Th.) Students' Handbook of Comparative Grammar, applied to Sanskrit, Zend, Greek, Latin and English Languages, 12mo, pp. 335, cloth. 1862 4s

839 **Cust** (R. N.) Sketch of the Modern Languages of the East Indies, 8vo, pp. xii, 192, cloth. 1878 (*Trübner's Oriental Series*) 12s 6d

840 **Faulkner** (A.) The Orientalist's Grammatical Vade-mecum (Grammar, Hindustani, Persia, and Gujarati), 8vo, cloth. 1852 3s 6d

841 **Hunter** (W. W.) A Comparative Dictionary of the Languages of India and High Asia, with a Dissertation, based on Hodgson's Lists, Official Records, and MSS., folio, pp. vi, 218, and Appendix, cloth. 1868 (pub. £2 2s) 25s

842 **Schleicher** (A.) Compendium der vergleich. Grammatik der indogerman. Sprachen, Second Edition, revised, roy. 8vo, pp. 46, 856, half calf. 1866 5s

(*b*) SANSKRIT GRAMMARS AND DICTIONARIES.

843 **Apte** (V. S.) Practical Sanskrit-English Dictionary, 4to, pp. viii, 1196, cloth. 1890 30s

844 —— Students' English-Sanskrit Dictionary, roy. 8vo, cloth. 1893 12s

845 —— The Crown Sanskrit-English Dictionary, 8vo, cloth. 1912 3s 6d

846 **Benfey** (Th.) Practical Grammar of the Sanskrit Language, 8vo, pp. 17, 224, cloth. *Berlin*, 1863 3s 6d

847 —— The same, Second Edition, carefully revised, 8vo, pp. 295, cloth. 1868 5s

848 **Bohtlingk** (O.) Sanskrit Chrestomathie (Readings in Sanskrit, with Notes in German), 8vo, pp. 451. *St. P.*, 1845 6s

849 **Bohtlingk** (Otto) and **Roth** (R.) Sanskrit Wörterbuch, hrsg. von der Kais. Akademie der Wissenschaften, Large Edition, 7 vols, roy. 4to, cloth. *St. Petersburg*, 1855-75 £10 10s

This Dictionary, now out of print and scarce, will never be replaced. It is the most complete Dictionary on which all others are based.

850 **Burritt** (E.) Sanskrit Handbook for the Fireside, Grammar, Reading, Exercises, Vocabulary, roy. 8vo, pp. 96, cloth. 1875 5s

The Sanskrit in Devanagari and Roman characters.

851 **Cappeller** (C.) Sanskrit-English Dictionary, roy. 8vo, pp. viii, 672, cloth. 1891 (pub. 21s) 15s

As new.

852 **Hall's** Compendious Vocabulary of Sanskrit, in Divanagari and Roman characters, compiled from the best Authorities, preceded by a full transliteration of the entire Alphabet, 4to, pp. 407, cloth. *London*, 1885 10s 6d

Bishop Caldwell wrote, "This very valuable Vocabulary."

853 **Haughton** (G. C.) Dictionary, Bengali and Sanskrit, explained in English, for Students of either Language, with an Index serving as a reversed Dictionary, 4to, pp. 2851, cloth. 1833 18s

854 **Henry** (V.) Eléments de Sanskrit Classique, roy. 8vo, pp. xv, 234. *Paris*, 1902 8s

855 **Lanman** (Ch.) Sanskrit Reader, with Vocabulary and Notes, large 8vo, pp. xx, 405, cloth. *Boston*, 1906 10s

856 **Leupol** (L.) Méthode pour étudier la langue Sanskrite, 8vo, pp. 233. *Paris*, 1859 2s 6d

857 **Macdonell** (A. A.) Vedic Grammar, large 8vo, pp. iv, 456, cloth. 1910 30s

858 **Monier Williams**.—Sanskrit Manual (Grammar, Exercises, Vocabulary), 12mo, pp. 297, calf. 1868 5s

859 **Müller** (Max) Sanskrit Grammar for Beginners, in Devanagari and Roman characters throughout, roy. 8vo, pp. 24, 307, cloth. 1866 6s

860 —— Handbook for the Study of Sanskrit: First Book of the Hitopadesa, containing Sanskrit Text, with Transliteration, Analysis, and English Translation, roy. 8vo, pp. xi, 95, cloth. 1864 5s

860* —— The same, Books I. to IV., Text only. 1865-68 5s

861 **Nyayalankara**.—Laghumanjari, or Elements of Sanskrit Grammar, in English, 8vo, pp. 200. *Calcutta*, 1887 2s

862 **Prinsep** (E. A.) Vocabulary, English-Sanskrit, roy. 8vo, pp. 104, interleaved, half calf. 1847 4s

863 **Pullé** (F. L.) Crestomazia sanscrita e vedica, 8vo, pp. 160. *Padua*, 1878 3s 6d

864 **Stenzler** (A. F.) Elementarbuch der Sanskrit Sprache Grammatik, Text, Wörterbuch, 8vo, bds. 1875 4s

865 **Uhlenbeck** (C.) Manual of Sanskrit Phonetics, 8vo, pp. xii, 115, cloth. 1898 6s

866 **Whitney** (W. D.) A Sanskrit Grammar, including both the Classical Language and the other Dialects of Veda and Brahmana, 8vo. *Reprint*, 1913 12s

867 —— The Roots, Verb Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language, 8vo, pp. viii, 250. 1885 7s

868 **Yates** (Wm.) A Grammar of the Sanscrit Language on a new plan, large 8vo, pp. 427, bds. *Calcutta*, 1820 3s

869 —— Dictionary Sanskrit-English, 8vo, pp. 928, calf. *Calcutta*, 1846 10s

PART XVIII
SANSKRIT TEXTS AND TRANSLATIONS.

870 **Achyutarabhyudayam** of Sri Rajanatha, Sanskrit Text, with Commentary by Krishnamachariar, Part I. (all issued), 12mo, pp. iv, 157. *Srirangam*, 1907 2s

871 **Advaitadipika**, by K. Amma, Sanskrit Text, with English Translation, 8vo. *Kumbakonam*, 1910 1s 6d

872 **Adhvara Mimamsa**. — Kutuhala Vritti of Vasudeva Dikshita, edited by Sastrigal, in 3 parts, Sanskrit Text, 4to, pp. 146, iv. *Srirangam*, 1907 7s 6d

873 **Adhyatma Ramayana**, or Portion of the Bhagavat Purana, in 7 Kandas, with Ramavarman's Commentary, in Sanskrit, oblong 4to. *Bombay* 10s

874 **Advaita Siddhi Siddhanta Sara**: an Abstract of Advaita Sidhi, by Pandit S. Vyasa, in Sanskrit, 3 parts. *Benares*, 1903 7s 6d
Chowkhamba S.S.

875 **Aitariya Aranyaka** of the Rig Veda, with the Commentary of Sayana Acharya, Sanskrit Text, roy. 8vo, pp. 296, bds. *Poona*, 1898 6s
Anandasrama S.S., No. 38.

876 **Aitareya-Brahmanæ Specimen**, Sanskrit Text, in Roman characters, with Latin Translation, and Latin Introduction, by E. Schoenborn, 8vo, pp. 47. *Berlin* 2s

877 **Aitareya Brahmanam** (The), containing the Earliest Speculations of the Brahmans on Sacrificial Prayers, and on the Origin, Performance and Sense of the Rites of the Vedic Religion, Sanskrit Text, with English Translation and Notes by M. Haug, 2 vols, 12mo, *with a map of the Sacrificial Compound at the Soma Sacrifice*, cloth. *Bombay*, 1863 21s

878 **Aitareya** (The) and Taittiriya Upanishads and Sakara's Commentary, translated by S. Sastri, 12mo, pp. 229. *Madras* 2s 6d

879 **Amarakosha**, or Dictionary of the Sanskrit Language, in Sanskrit, oblong folio. *Lucknow*, 1863 3s 6d

880 **Amritabindu** and **Kaivalya** Upanishads, translated into English by A. M. Sastri, 12mo, pp. xxiv, 94, bds. *Madras*, 1898 2s 6d

881 **Annambhatta**. — The Tarka-Sangraha, with the Dipika, Sanskrit Text, with a Critical Introduction, copious Explanatory Notes in English, by Mehendale, 8vo. *Bombay*, 1893 3s

882 **Arnold** (E.) Indian Poetry, containing a New Edition of the Indian Song of Songs (Gita Govinda), Two Books from the Mahabharata, and other Oriental Poems (Translations from Sanskrit), 8vo, pp. 270, cloth. 1881 6s

883 **Ashtavakra Gita**: being a Dialogue between King Janaka and Rishi Ashtavakra on Vedanta, Sanskrit Text, with English Translation, by L. B. Nath, 8vo, pp. xvi, 76. *Allahabad*, 1907 2s 6d

884 **Astangahridayam**, a Compendium of Hindu System of Medicine, by Vagbhata, with the Commentary of Arunadatta, revised by A. M. Kunte, Sanskrit Text, 2 vols, 8vo, cloth. *Bombay*, 1880 £2 2s

885 **Atha Shrimad Brahma Sutra** (Vedanta Philosophy), with a Large Commentary in Sanskrit, oblong 4to. *Bombay* 12s 6d

886 **Banabhatta**.—Kadambari Sangraha, Sanskrit Text, edited by Krishnamachariar, 8vo, pp. iv, 203, bds. *Srirangam*, 1907 3s 6d

886* —— The same, translated by C. M. Ridding, 8vo, cloth. 1896 (*O. T. F.*) 10s

887 **Bhagavata Churnika**.—An Abstract of the Bhagavata Purana, Sanskrit Text, oblong folio. *Bombay*, 1861 10s

888 **Bhagavat-Gita**, or the Sacred Lay: a Colloquy between Krishna and Arjuna on Divine Matters, Sanskrit Text, edited by J. C. Thomson, 8vo, pp. xii, 92, cloth. *Hertford*, 1855 4s

889 —— The Sacred Lay, in Sanskrit, with a Commentary in Marathi, oblong folio. *Bombay*, 1860 12s

890 —— Translated into English blank verse, with Notes and an Introductory Essay by K. T. Telang, 8vo, pp. 12, 119, 143, cloth. *Bombay*, 1875 5s

891 —— Or a Discourse between Krishna and Arjuna on Divine Matters, a Sanskrit Philosophical Poem, translated with copious Notes and an Introduction on Sanskrit Philosophy, 8vo, pp. 138, 158, cloth. *Hertford*, 1855 12s 6d

892 —— The Song Celestial, translated from the Sanskrit by Edw. Arnold, 8vo, pp. xiv, 173, cloth. 1885 4s
With the Author's autograph.

893 —— An Episode of the Mahabharata, a new Translation by W. Oxley, with Comments, 8vo, pp. vi, 289, cloth. 1903 5s

894 —— The Song Divine, a Metrical English Rendering, with Annotations by C. C. Caleb, 12mo, pp. xi, 168, cloth. 1911 2s 6d

895 —— CHINTAMON (H.) A Commentary on the Texts of the Bhagavad-Gita, 8vo, pp. xxxiv, 83, cloth. 1874 4s

896 —— Thoughts on Bagavad Gita, a Series of Twelve Lectures, 8vo, pp. 182. *Kumbhakonam*, 1893 3s

897 **Bhagavat Puranam**, with Commentary, in Thirteen Skandas, Sanskrit Text, with Index, oblong folio, 766 leaves, *with front. to each Skanda*. *Bombay*, 1881 36s
Nirnaya Sagara Press.

898 **Bhagavata Purana**. — Twelth Skanda, entitled Sukar Sagar, in Hindi, 4to, pp. 909, half calf. *Calcutta*, 1823 15s

899 **Bhamati.** — A Gloss on Sankara Acharya's Commentary on the Brahma Sutras, by Vachaspati Misra, edited by Pandit Bala Sastri, Sanskrit Text, 8 parts complete, 8vo. *Benares*, 1876-80 25s

Bibliotheca Indica. Out of print.

900 **Bhartrihari.** — Sententiæ, Sanskrit Text, with Latin Translation and Notes, by P. Bohlen, 4to, pp. 29, 250, cloth. 1833 5s

901 —— The Satakas, or Wise Sayings, translated from the Sanskrit, with Notes, by J. M. Kennedy, 8vo, pp. 166, cloth. 1913 2s 6d

902 —— Nitisataka and Vairagyasataka, with Extracts from Two Sanskrit Commentaries, edited in Sanskrit, with Notes by Telang, 8vo, pp. 131. *Bombay*, 1885 6s

Bombay Sanskrit S., No. 11, out of print.

903 **Bhaskararaya's** Sivanamakalpalatalavala, Part I. (all), Sanskrit Text, with German Translation and Notes by E. Strohal, 8vo, pp. 32. 1900 2s 6d

904 **Bhatti Kavya.**—A Poem on the Actions of Rama, 2 vols in one, with the Commentaries of Yayamangala and Bharatamallika, edited in Sanskrit by Y. N. Tarkratna, 8vo, cloth. *Calcutta*, 1871-73 8s

905 **Bhatti Kavyam.**—Cantos 1 to 5, literally translated into English, with Critical Notes by Kunja Lal Nag, roy. 8vo, pp. 96. *Calcutta*, 1893 2s

906 **Bhavabhuti.**—Malati and Madhava: a Sanskrit Drama, edited with a Commentary by Vidyasagara, 8vo, pp. 185. *Calcutta*, 1876 3s

907 —— Uttara Rama Charita: a Sanskrit Drama, translated into English Prose by C. H. Tawney, roy. 8vo, pp. 98, bds. *Calcutta*, 1874 5s

908 **Bhavatachampu**, or Champubharata, a Poem in 12 Cantos, in Verse and Prose, by Ananda Bhatta, the Poet, with Commentary, Sanskrit Text, oblong folio, 255 leaves. *Bombay*, 1864 10s 6d

908* —— Another edition. *Bombay*, 1880 12s

909 **Bibekachuramani**, by Sankara Acharya, edited by Gopala Pandit, Sanskrit Text, folio oblong. *Calcutta*, 1870 3s

910 **Brahma Purana**, by Srimat Vyasa, edited by the Pandits of the Anandasrama, in Sanskrit, roy. 8vo, pp. xvii, 593, bds. *Poona*, 1895 15s

Anandasrama S.S., No. 28.

911 **Brahma Sutras** (The), construed literally according to the Commentary of Madhvacharya, by R. Row, Sanskrit Text, 8vo, pp. 104. *Kumbakonam*, 1902 3s

912 **Brahma Sutra**, with its Commentary, Vijgyanamitra, edited by Pandit M. Shastri, Sanskrit Text, 6 parts. *Benares*, 1900-01 15s

Chowkhamba S.S.

913 **Brahmasutra vritti**, by Krishnachandra, in Sanskrit, Part I., 8vo, pp. 160. *Benares*, 1907 3s

914 **Braja Mohan Deb** On the Supreme God, or Inquiry into Spiritual and Idol Worship; also Vagra Suchi, or Divine Institution of Caste by Asvaghosa, translated from Bengali and Sanskrit by W. Morton, 12mo, pp. 176, and Bengali Text. *Calcutta*, 1843 4s

915 **Brihad Aranyaka Upanishad**, with the Bhashya of Sankaracharya and its Commentary by Anandajnana, edited by Agase, in Sanskrit, roy. 8vo, pp. 822, xi, bds. *Poona*, 1891 20s

Anandasrama S.S., No. 15.

916 —— Bhashyavarlika, by Suresvaracharya, with its Commentary by Anandajnana, edited by Agase, in Sanskrit, 3 vols, roy. 8vo, bds. *Poona*, 1892-94 £2 3s

Anandasrama S.S., No. 16.

917 —— And the Commentary of S'ankara Acharya on its First Chapter, translated from the Sanskrit by E. Röer, 8vo, pp. vii, 279. *Calcutta*, 1856 18s

Bibliotheca Indica. Scarce.

918 **Brhat Katha Clokasamgraha.**—Sargas I. à IX., Sanscrit Text, with Notes in French by F. Lacote, roy. 8vo, pp. xiii, 100. *Paris*, 1908 8s

919 —— The same, Essai sur Gunadhya et la Brhatkatha, suivi du texte des Chapitres 27 à 30 du Nepala Mahatmya, 8vo, pp. xv, 336. *Paris*, 1908 8s

Contribution à l'Histoire des Contes Indiens.

920 —— The same, Une version nouvelle de la Brihatkatha, *with plates*, 8vo, pp. 40. *Paris*, 1906 2s 6d

921 **Brihat Samhita**, of Varaha Mihira, translated into English by N. C. Iyer, 2 vols, 8vo. *Madura*, 1884-85 20s

922 **Bruce** (C.) The Story of Nala and Damayanti, translated from the Sanscrit, 8vo, pp. 28. N.D. 2s 6d

923 —— Geschichte von Nala, Versuch e. Herstellung des Textes, 8vo, pp. 47. *St. P.*, 1862 2s 6d

Sanskrit text of the story of Nala, with German introduction.

924 **Broughton (T. D.)** Selections from the Popular Poetry of the Hindoos, translated from the Sanskrit, 8vo, pp. 158, bds. 1814 3s

925 **Chhandogyopanishad**, with the Bhashya of Sankacharya and its Commentary by Anandajnana, in Sanskrit, roy. 8vo, pp. 482, xii, bds. *Poona*, 1890 12s

Anandasrama S.S., No. 14, Part I.

926 **Cikshasamuccaya.**—A Compendium of Buddhistic Teaching, by Cantideva, chiefly from Earlier Mahayana Sutras, in Sanskrit by C. Bendall, 4 parts, 8vo. *St. Petersburg*, 1897-1902 10s

927 **Danachandrika.**—Rules on Expiatory Donations, extracted from the *Sastras*, oblong folio. *Benares*, 1860 4s

928 **Dasa Kumara Charita**, or Adventures of Ten Princes: a Series of Tales in the original Sanskrit, by Dandin, edited by H. H. Wilson, 8vo, pp. 31, 202. 1846 7s 6d

929 **Dasakumaracharita**, with Commentaries by Dandin, edited in Sanskrit, with various Readings, by Godapole and Paraba, large 8vo, pp. 245, cloth. *Bombay*, 1883 (*Nirnaya Sagara* 5s

930 **Dasakumaracharitam.** — Hindoo Tales, or the Adventures of Ten Princes, freely translated from the Sanskrit by P. W. Jacob, 8vo, pp. x, 376, cloth. 1873 7s 6d

931 **Devimahatmyam**, with Nagojibhatti's Commentary, oblong folio, pp. 81. *Benares*, 1861 2s 6d

Part of Markandeya Purana.

932 —— with Nagojibhatti's Commentary, or Saptasati, 12mo, 144 leaves. *Bombay*, 1864 3s

933 **Devimahatmya**: a Section of the Markandeya Purana, with Nagojibhatti's Commentary, in Sanskrit, 12mo, 110 leaves. *Benares* 3s 6d

934 **Dhanapata Sutra.** Sanskrit Text, with exhaustive Commentary, oblong folio, pp. 1109, cloth. *Calcutta, Samb*, 1936 £2 10s

935 **Divyavadana.**—A Collection of Early Buddhist Legends, now first edited from the Nepalese Sanskrit, with Notes by E. B. Cowell and R. A. Neil, roy. 8vo, pp. xii, 712, cloth. 1886 (pub. 18s) 10s

936 **Ekadasi Mahatmya** (Selections from different Puranas), Sanskrit Text, oblong 4to, 38 leaves. *Bombay*, 1858 2s 6d

937 **Fleurs de l'Inde**, comprenant la Mort de Yadnadate, épisode tiré du Ramayana. Traduit en vers latins et français, avec texte sanskrit, et autres poésies hindoues, par Guerrier et Dumast, roy. 8vo, pp. xii, 268. *Nancy*, 1857 12s 6d

A few pages are slightly water-stained.

938 **Ganadarpana.** Sanskrit Text, edited by R. Shiromony, 8vo, pp. 237. *Calcutta* 4s

939 **Ganapati.** — Atharvasirsam, with a Bhasya, edited in Sanskrit by Islampurkar, Second Edition, roy. 8vo, pp. 22, ii, bds. *Poona*, 1890 1s 6d

940 **Ganaratnavali.** — A Collection of Gana's Panini's Grammar, with Commentary, edited by Yajnesvara Bhatta, Sanskrit Text, oblong folio, pp. 124. *Baroda*, 1874 6s

941 **Gangalahari.**—A Hymn in Praise o the Goddess Ganga, by Jagannatha, with Commentary in Sanskrit, oblong folio, 22 leaves. *Bombay*, 1865 2s 6d

942 **Ganitadhyaya**: a Treatise on Astronomy, by Bhaskaracharya, Sanskrit Text, edited by J. Vidyasagara, 8vo, pp. 200. *Calcutta*, 1881 4s 6d

943 **Garga Samhita**, or Stories about Krishna, his Frolics and his Adventures, Sanskrit Text, lithographed, folio, oblong. *Lahore*, 1877 7s 6d

943* —— The same, in Sanskrit, folio, oblong, 230 leaves. *Bombay*, 1881 10s 6d

944 **Gheranda Sanhita**: a Treatise on Hatha Yoga, Sanskrit Text, with English Translation by S. C. Vasu, 12mo, pp. xxix, 53, 47, bds. *Bombay*, 1895 2s 6d

945 **Gitagovinda**, a Lyric Drama, by Jayadeva, in Sanskrit, with Marathi Commentary, roy. 8vo, pp. 77, *with 24 illustrations*. *Bombay*, 1860 3s 6d

946 —— Sanskrit Text, with Latin Notes and Translation by C. Lassen, 4to, pp. xxxviii, 142, bds. *Bonn*, 1836 7s 6d

947 **Gobhilagrhyasutra.** Sanskrit Text, in Roman characters, edited by Fr. Knauer, 8vo, pp. 32. 1885 2s 6d

948 **Godavari Mahatmya.** — Simhastamahatmya, Sanskrit Text, oblong folio, 104 leaves. *Bombay* 10s 6d

949 **Goladhyaga**: a Treatise on Astronomy, by Bhaskara Acharya, 8vo, pp. xii, 169, cloth. *Calcutta*, 1856 3s

950 **Grahalaghava**, a Treatise on Astronomy, with Commentary, by Ganesa, in Sanskrit, oblong folio. *Bombay*, 1882 5s

951 **Grhyasamgraha pariçishta,** von Gobhilaputra, Sanskrit Romanized Text, with German Translation, Notes and Introduction by M. Bloomfield, 8vo, pp. 55. *Leipzig* 2s 6d

952 **Griffith** (R. T. H.) Scenes from the Ramayan, 8vo, pp. xv, 196, cloth. 1868 4s

Poetical translations from the Sanskrit.

953 **Gudharthadipika,** a Commentary on Bhramaragita of the Tenth Chapter of Srimad Bhagavata, by Dh. Suri, Sanskrit Text, 8vo. *Benares*, 1908 2s 6d

954 **Halayudha's** Abhidhanaratnamala, a Sanskrit Vocabulary, Sanskrit Text, edited with a Sanskrit-English Glossary, by Th. Aufrecht, 8vo, pp. viii, 398, cloth. 1861 (pub. 18s) 10s 6d

955 **Harshadeva.** — Priyadarsika, with Commentary, by Krishnamachariar, and an English Introduction, 8vo, pp. 48, 97. *Srirangam*, 1906 2s

956 **Hatha Yoga Pradipika** of Swatmaram Swami, Sanskrit Text, with Commentary by T. Tatya, and English Translation by S. Iyangar, 12mo, pp. 204, 106, bds. *Bombay*, 1893 5s

957 **Hitopadesa,** by Narayana, Sanskrit Text, with English Introduction and Notes by P. Peterson, 8vo, pp. x, 63, 161, 96. *Bombay*, 1887 4s

958 —— The Sanskrit Text, with a Grammatical Analysis, a large Vocabulary of 212 pages, and a complete Translation by F. Johnson, 4to, half calf. 1847-48 15s

959 —— A Series of Fables, translated from the Sanskrit by C. Wilkins, 8vo, pp. xx, 334, bds. *Bath*, 1787 6s

960 —— Indian Fables, translated from the Sanskrit, *illustrated in colours from original designs by F. Lacombe*, 4to, pp. 30, cloth. (*Day & Sons*) 10s 6d

961 **Indian Historical Series.**—Vol. I., Early History of the Solankis, edited by G. Hirachand Ojha, in Sanskrit, roy. 8vo, pp. vii, 209. *Calcutta*, 1908 5s

962 **Isavasyopanishad,** with the Bhashya of Sankaracharya, and other Sanskrit Texts, roy. 8vo, bds. *Poona*, 1888 2s 6d

Anandasrama S.S., No. 5.

963 —— Translated into English, with Commentaries and Notes, by S. Chandra Vasu, 8vo, pp. vi, 68, bds. *Bombay*, 1896 2s 6d

964 —— With Commentary of Sankaracharya, translated into English by Hiriyanna, 12mo, pp. v, 33. *Srirangam*, 1911 2s

965 **Jagadisi** (The), a Commentary on Anumana Chintamani Didhiti, by Siromani, 8 Parts, in Sanskrit, 8vo. *Benares*, 1906-07 20s

Chowkhamba S.S.

966 **Jaimini.**—Aphorisms of the Mimánsá Philosophy, in Sanskrit and English, 8vo, pp. 36. *Allahabad*, 1851 2s 6d

967 **Jainastotra-sangraha.** — A Collection of Jain Hymns in Sanskrit, 12mo, pp. 118. *Benares*, 1904 2s 6d

968 **Jayanagarapanca rangam,** Poem, with Gauryalankarah, &c., Sanskrit Text, 8vo, pp. 114. *Bombay*, 1894 4s

969 **Jivanmukti Viveka,** by Vidyaranya Swami, edited by Pansaikara, roy. 8vo, pp. iii, 112, bds. *Poona*, 1890 3s

970 **Jnata dharma Kathangasutra,** with a large Commentary, in Sanskrit, oblong 4to, pp. 1531, cloth. *Calcutta*, 1903 £2 18s

971 **Kalidasa.** — Jyotirvidabharana, an Astrological Work ascribed to K., with Commentary by Bhavaratna, Sanskrit Text, oblong folio, 200 leaves. *Benares*, 1869 15s

Scarce; there is no recent edition.

972 —— Kumara Sambhava, the Birth of the War God, translated from the Sanskrit into English verse by R. T. H. Griffith, 8vo, pp. x, 99, cloth. 1853 (*O.T.F.*) 7s 6d

973 —— Meghaduta, with Commentary of Mallinatha, edited by Prana Natha, Sanskrit Text, 8vo, pp. 125. *Calcutta*, 1871 4s

974 —— Meghaduta, or Cloud Messenger, translated into English Verse by H. H. Wilson, 8vo, pp. 70. *Calcutta*, 1872 2s 6d

975 —— Megha Duta, or Cloud Messenger, translated into English Prose by Col. H. A. Ouvry, 12mo, pp. viii, 67, cloth. 1868 5s

976 —— Meghaduta o la Nube Messaggera, translated from Sanskrit into Italian by G. Flechia, 8vo, pp. 152, *with portrait and illustrations*. *Florence*, 1897 7s 6d

977 —— Mrichchhakati, *i.e.*, Curriculum figlinum, Sudrakae fabula, Sanskrit Text, edited by A. F. Stenzler, 4to, pp. viii, 332. *Bonn*, 1847 (pub. 24s) 15s

Scarce.

978 —— Mrcchakatika, the Little Clay Cart, a Hindu Drama, translated from the Original Sanskrit and Prâkrits into English Prose and Verse by A. W. Ryder, large 8vo, pp. xxix, 176, cloth. 1905 6s 6d

979 **Kalidasa.**—Nalodaya, a Sanskrit Historical Poem, edited in Sanskrit by Jaganatha Sukla, 8vo, pp. 168. *Calcutta*, 1870 4s 6d

980 —— Nalodaya, Sanskrit Text, with Commentary and Latin Translation and Notes by F. Benary, 4to, pp. 131; together with *Kalidasa's* Urvasia. Sanskrit Text, with Latin Notes and Translation by R. Lenz, 4to, pp. 240, half calf. *Berlin*, 1830/33 9s

980* —— The same, without Urvasi. 1830 4s

981 —— Pushpabana Bilasbakavyam, a Poem, with an old Commentary by Vidyasagara, Sanskrit Text, 8vo, pp. 56. *Calcutta*, 1874 2s

982 —— Raghuvansa, Sanskrit Text, with Latin Translation by A. F. Stenzler. 4to, pp. x, 179, 173. 1832 (*O.T.F.*) 14s

Scarce.

983 —— Raghuvansa, with Mallinatha's Commentary, called Samjivani, Sanskrit Text, oblong folio, 192 leaves. *Benares*, 1862 9s

984 —— Raghuvamsa, with Mallinatha's Commentary, Sanskrit Text, oblong folio. *Bombay*, 1876 9s

985 —— Raghuvamsa, with Mallinatha's Commentary. Sanskrit Text, edited, with Notes, by Shankar P. Pandit, 3 vols. *Bombay*, 1872-97 9s

Bombay S.S., Nos. 5, 13, 18.

986 —— Raghuvamsa, with Mallinatha's Commentary, Sargas 2 to 6, 8, 11, oblong folio. *Poona*, 1845-49 5s

All the Sargas were published separately.

987 —— Ritu Sanhara, or Assemblage of Seasons, translated into English by S. Jayati, 8vo, pp. vii, 56, cloth. 1867 3s 6d

988 —— Ritusanhara, with Commentary, by Vidyasagara, Sanskrit Text, 8vo, pp. 80. *Calcutta*, 1872 2s 6d

989 —— Sakuntala, Sanskrit Text, with German Notes and Translation by O. Boehtlingk, large 8vo, pp. xiv, 292, 117. *Bonn*, 1842 (pub. 24s) 10s

990 —— Saccontala, or the Fatal Ring, an Indian Drama, translated by W. Jones, 8vo, pp. 156, cloth. 1870 4s

991 —— La Reconnaissance de Sakountala, Traduit du Sanskrit, 8vo, pp. xxiv, 188, cloth. *Paris*, 1867 3s

992 —— Vikramorvasi, a Drama, edited in Sanskrit by M. Williams, 8vo, pp. 76, bds. *Hertford*, 1849 3s

993 —— Vikramorvashi, a Drama in Five Acts, edited in Sanskrit, with Commentary, by Vidyasagara, 8vo, pp. 194. *Calcutta*, 1873 4s

994 **Kapila.**—Sankhya Aphorisms, with illustrative Extracts from the Commentaries, Sanskrit Text and English Translation, Sanskrit by J. R. Ballantyne. 8vo, pp. vii, 464, cloth. 1885 (*T.O.S.*) (pub. 16s) 12s

995 **Karmavipaka,** a Work on Sins and their Expiations, by Satatapa, in Sanskrit, oblong folio, 88 leaves. *Benares*, 1876 6s

996 **Kashmir Series of Texts and Studies,** edited by J. C. Chatterji: Vol. I., The Shiva Sutra Vimarshini: being the Sutras of Vasu Gupta, with the Commentary by Kshemarja, with an English Introduction, 8vo, pp. 210, cloth. 1911 4s

996* —— The same, Vol. III., The Pratyabhijna Hridaya: being a Summary of the Doctrines of the Advaita Shaiva Philosophy of Kashmir, by Kshemarja, with an English Preface, 8vo, pp. 73, cloth. *Srinagar*, 1911 2s

997 **Kathakoca,** or Treasury of Stories, translated from Sanskrit MSS. by C. H. Tawney, 8vo, pp. 23, 260, cloth. 1895 10s

998 **Kathakusumamanjari.**—A Nosegay of Moral Stories, by S. V. Sastri, Part I. (all issued), in Sanskrit, 8vo, pp. 190. *Srirangam*, 1908 2s 6d

999 **Katha Sarit Sagara,** or Ocean of the Streams. Stories, translated from the Sanskrit by C. H. Tawney, with Index, in 14 parts, roy. 8vo. *Calcutta*, 1880-87 £2 10s

Bibliotheca Indica. Scarce.

1000 **Katyayana Srauta Sutra,** with Commentary by Karkacharya, in Sanskrit, Parts 1 to 10, 8vo. *Benares*, 1903-04 £2 2s

Chowkhamba S.S.

1001 **Kaushitaki Brahmana,** Sanskrit Text, edited by B. Lindner, 8vo, pp. xii, 163. *Jena*, 1887 (pub. 10s) 6s

The German translation has not been issued.

1002 **Kaushitaki Brahmana Upanishad,** with the Commentary of Sankarananda, Sanskrit Text, with English Translation by E. B. Cowell, in 2 parts, *Calcutta* (*Bibl. Ind.*), 1861 10s

Scarce.

1003 **Kavyadipika.**—A Manual of Sanskrit Rhetoric, in Sanskrit, with a short Account, in English, of the Rise, Progress, and Decline of Sanskrit Poetry, by K. Ch. Vidyaratna, edited, with Commentary, by J. Vidyasagara, 8vo, pp. 124, 13. *Calcutta*, 1886 3s

1004 **Kavya Prakashika**, 35 parts, containing Sakuntala, Kumara Sambhava, Uttara Ramacharita, Raghuvamsa, Bhatti Kavya, Sanskrit Text, with Notes and Bengali Translations, 8vo. *Calcutta*, 1868-73 36s

1005 **Kenopanishad**, with the Pada and Vakya Bhashyas of Sankaracharya, roy. 8vo, bds. *Poona*, 1888 2s 6d
Anandasrama S.S., No. 6.

1006 —— with Sankaracharya's Commentary, translated by Hiriyarma, 12mo, pp. viii, 65. *Srirangam*, 1912 2s

1007 **Kishkindha Kanda** (Part of the Ramayana).—A Sanskrit Manuscript, XVIIIth Century, 100 leaves, 16mo, full leather binding 21s

1008 **Koutsa et Hiranyastoupa.**—Œuvres (Prières antéhistoriques) Traduites du sanskrit védique et accompagnées de notes sur la religion védique, par B. Gachet, 8vo, pp. 315, cloth. *Paris*, 1870 7s 6d

1009 **Krishna Misra.** — Prabodha-Chandrodaya, oder die Geburt des Begriffs, a Philosophical Drama, translated from the Sanskrit into German by K. Rosenkranz, 8vo, pp. xxv, 184, half calf. 1842 6s

1010 **Krisna Yajurvediya Swetaswatar.** —Upanishad, with the Bhasya of Sankaracharya and the Dipikas, roy. 8vo, bds. *Poona*, 1890 7s 6d
Anandasrama S.S., No. 17.

1011 **Krityasara Samuchchaya**, Sanskrit Text, oblong folio, 45 leaves and Index. *Benares*, 1877 4s

1012 **Ksemendra's** Samayamatrika (Das Zauberbuch der Hetären), ins Deutsche übertragen, von J. J. Meyer, 8vo, pp. lviii, 108, cloth. 1903 6s
Translated from the Sanskrit.

1013 **Kumaradasa.**—Janakiharanam, the Great Sanskrit Poem, in Sanskrit, 8vo, pp. vii, 214. *Calcutta*, 1893 7s 6d

1014 —— The Janakiharanam, edited, in Sanskrit, with copious Notes in English, by G. R. Nandargikar, 8vo, pp. 155, 347, and Index. *Bombay*, 1907 7s 6d
There is also a Singhalese edition, see No. 1372.

1015 **Laghucanakyam.** — Sentenze di Visnugutto, Sanskrit (romanized) Text, with Italian Translation, with Notes by E. Teza, 4to, pp. 50. *Pisa*, 1878 4s

1016 **Laghu Kaumudi**, a Sanskrit Grammar, by Varadaraja, together with Sarasvata, Sanskrit Text, oblong folio. *Bombay*, 1861 7s 6d
A. C. Burnell's copy, with his signature.

1017 **Lakshmi Kavya** (The), by the famous Sanskrit Poet, Goswami Lakshmi Nath, in Sanskrit, 8vo, pp. 293. *Rawalpindi*, 1897 8s

1018 **Lakshmisahasra Stotra**, by Ventakadhvarya, in Sanskrit, oblong 4to. *Bombay*, 1864 3s 6d

1019 **Lalita Sahasranama**, Sanskrit Text, 12mo, pp. 90. *Srirangam*, 1906 1s

1020 **Lalita Vistara**, Sanskrit Text, mit Varianten, Wörter-u. Metrenverzeichnis, edited by S. Lefmann, 2 vols. *Halle*, 1902-1908 £2

1021 —— Erzählung vom Leben des Cakya Simha, translated from Sanskrit into German, and with Notes by S. Lefmann, Part I. (all issued), large 8vo, pp. viii, 220. *Berlin*, 1874 (pub. 9s) 5s

1022 —— Contenant l'histoire du Buddha depuis sa naissance jusqu'à sa prédication, Vol. I., French Translation by P. E. Foucaux, 4to, pp. xxiii, 406, *with 5 plates*, cloth. *Paris*, 1884 (*Musée Guimet*) 14s

1023 **Legends** of the Shrine of Harihara, in the Province of Mysore, translated from Sanskrit by Th. Foulkes, 8vo, pp. 99, cloth. *Madras*, 1878 5s

1024 **Linga Puranam**, Sanskrit Text, oblong folio, 237 and 112 leaves. *Bombay* 21s

1025 **Linganusasana**, by Hemacandra, with Commentary, in Sanskrit, 12mo, pp. 160. *Benares*, 1904 2s 6d

1026 **Magha Mahatmya** (a Section of the Padma Purana), Sanskrit Text, oblong folio, 49 leaves. *Bombay*, 1879 3s

1027 **Mahabharata**, translated into English Prose, with Commentary, by S. C. Mukhopadhyaya, Parts 49 to 54, roy. 8vo. *Calcutta*, 1903 4s

1028 —— Translated from Sanskrit into English Prose by M. V. Dutt, Vol. VI., containing Bhisma Parva, 8vo, pp. 215. *Calcutta*, 1898 4s

1029 —— Johnson (F.) Selections from the Mahâbhârata, roy. 8vo, pp. xvi, 91, 265, bds. *London*, 1842 4s

1030 **Mahabhasyapradipoddyota**, by Nageça Bhatta, edited in Sanskrit by Pandit Bah. Sastri, Vols. I., II., and III., Parts 1 to 9, 8vo. *Calcutta*, 1899-1909 (*Bibl. Ind.*) £2 6s

1031 **Mahavastu**, Sanskrit Text, edited, with Introduction and a Commentary in French, by E. Senart, Vol. I., roy. 8vo, pp. 52, 633. *Paris*, 1882 16s

1031* —— The same, Vols. II. and III. £2

1032 **Mahisa Satakam**, Padara Vinda Satakam Stuti Satakam, Mandasmita Satakam, Sanskrit Text, edited by Vidyasagara, 8vo, pp. 96. *Calcutta*, 1874 — 2s 6d

1033 **Manava Dharma Sastra** (Laws of Manu) The Commentary of Govindaraja, edited, with Notes in Sanskrit, by V. N. Mandlik, 4to, pp. 174, bds. *Bombay*, 1886 — 5s

1034 **Manduky Upanishad**, with Gaudapada's Karikas and the Bhashya of Sankara, translated into English by Dvivedi, roy. 8vo, pp. 48, 137, v, bds. *Bombay*, 1894 — 3s 6d

1035 **Mantrabrahmana**, das, I.: Prapathaka, Sanskrit Text (Roman characters), with a German Translation and Notes and Introduction by H. Stönner, 8vo, pp. xxxv, 53. *Halle*, 1901 — 2s 6d

1036 **Mantrarapatha**, or the Prayer Book of the Apastambins, edited by Winternitz, Vol. I., Sanskrit Text, 4to, pp. 50, 109. *Oxford*, 1897 (pub. 10s 6d) 5s
Vol. II., the Translation is not yet published.—Anecdota Oxon.

1037 **Manu**.—Laws of Manu, with the Commentary of Kulluka Bhatta, edited by P. Hayagriva, Sanskrit Text in Telugu characters, 2 vols in one, 4to, bds. *Madras*, 1864 — 10s

1038 —— The Ordinances of Manu, translated from the Sanskrit by A. C. Burnell, completed by E. W. Hopkins, 8vo, pp. 62, 400, cloth. 1884 — 10s
Trübner's O.S.

1039 —— The Laws of Manu, translated with Extracts from seven Commentaries by G. Bühler, 8vo, pp. 138, 620, half calf. *Oxford*, 1886 — £2 2s
Sacred Books of the East, Vol 25. Very rare.

1039* **Markandeya Purana**, translated into English, with copious Notes, by F. E. Pargiter, in 9 Parts, as issued, 8vo. *Calcutta*, 1888-1905 (*Bibl. Ind.*) — £1 2s

1040 **Mimansabalaprakasha**, by Bhatta Shankar, in Sanskrit, 8vo, pp. 183. *Benares*, 1902 — 5s
Chowkhamba S.S.

1041 **Mimansa Nyayaprakasa**, Sanskrit Text, oblong folio, 33 leaves. *Benares* — 2s 6d

1042 **Mimansa-Sloka-Vartika**, by Kumarila Bhatta, with the Commentary by P. C. Misra, edited by R. S. Tailanga, 10 parts, in Sanskrit. *Benares*, 1898-99 — 25s
Chowkhamba Sanskrit S.

1043 **Muhurtachintamani**, on Constellations favourable for the performance of Religious Ceremonies, by Rama, in Sanskrit, oblong folio, 167 leaves. *Benares*, 1867 — 5s

1044 **Muhurta Chintamani**, a Work on Constellations favourable for the Performance of Religious Ceremonies, Sanskrit Text, oblong folio, 159 leaves. *Bombay*, 1880 — 8s

1045 **Muir** (J.) Original Sanskrit Texts on the Origin and Progress of the Religions and Institutions of India, Part I., 8vo, pp. ix, 204, cloth. 1858 — 10s
The Mythical and Legendary Accounts of Caste. Sanskrit Texts and English Translations.

1046 —— The same, Part IV., 8vo, pp. xi, 437, cloth. 1863 — 10s
This volume contains Comparison of the Vedic with the later representations of the Indian Deities.

1047 —— Religious and Moral Sentiments metrically rendered from Sanskrit Writers, with exact Translation in Prose, 8vo, pp. 128, cloth. 1875 — 3s

1048 —— Metrical Translations from Sanskrit Writers, with Introduction, many Prose Versions, &c., 8vo, pp. 44, 376, cloth. 1879 (*T.O.S.*) (pub. 14s) 10s 6d

1049 **Nagojibhatta**.—The Paribhashendusekhara, Sanskrit Text, with various Readings, English Translation and Notes, by F. Kielhorn, 2 parts in 4 vols, 8vo. *Bombay*, 1868-74 — 10s

1050 **Nalopakhyanam**, or the Tale of Nala: containing the Sanskrit Text in Roman characters, with Vocabulary, and a Sketch of Sanskrit Grammar, by Th. Jarrett, 8vo, pp. 154, cloth. *Cambridge*, 1882 — 7s 6d

1051 **Nalopakhyanam**.—Das Lied vom König Nala. Erstes Lesebuch f. Anfänger im Sanskrit, Romanized Text, with full notes in German and Sanskrit-German Vocabulary by H. C. Kellner, 8vo, pp. 282. *Leipzig*, 1885 — 5s

1052 **Narada Pancharatra** (The), Sanskrit Text, edited by K. M. Banerjea, 4 parts (complete), roy. 8vo. *Calcutta*, 1861-65 — 20s
Bibliotheca Indica—Out of print.

1053 **Narayana Samgraha**, or Rules on Ritualistic Subjects, extracted from the Sastras, oblong folio, 33 leaves. *Bombay*, 1865 — 3s

1054 **Nitiprakasika**, ascribed to Vaisampayana, Sanskrit Text, with partial translation into English by G. Oppert, 8vo, pp. 83. *Madras*, 1882 — 4s
Includes an interesting description of the constitution of the Indian Army.

1055 **Nilakantha.**—Tajika: a work on Astrology, consisting of Three Sections: the Samjna, Varsha and Prasna Tantras, with Commentary, oblong folio, 69, 59, 21 leaves. *Benares*, 1865 12s 6d

1055* —— The same, Samjna Tantra, with Commentary. *Bombay*, 1861 5s

1056 **Nrisinha Tapani** (The) of the Atharva Veda, with the Commentary of Sankara Acharya, edited by R. Tarkaratna, Sanskrit Text, 2 parts, 8vo. *Calcutta*, 1870-71 15s

Bibliotheca Indica. Out of print.

1057 **Nyaya Makaranda**: a Treatise on Vedanta Philosophy, by A. B. Bhattara Kacharya, in Sanskrit, Parts 1 to 4. *Benares*, 1901-7 10s

Chowkhamba S.S.

1058 **Nyaya Prakasa**, Sanskrit Text, oblong folio, 23 leaves. *Benares* 3s

1059 **Nyayaratnamala**, by Pandit P. S. Misra, Sanskrit Text, 2 parts, 8vo. *Benares*, 1900 5s

Chowkhamba S.S.

1060 **Nyayasudha.**—A Commentary on Tantravartika, by Someshwara Bhatta, in Sanskrit, Parts 1 to 16, 8vo. *Benares*, 1901-9 £1 18s

Chowkhamba S.S.

1061 **Nyayavatara**: the Earliest Jaina work on Pure Logic, by S. S. Divakara, Sanskrit Text and Commentary, edited, with notes and English translation, by S. C. Vidyabhusana, roy. 8vo, pp. 36. *Calcutta*, 1909 2s 6d

1062 **Padavakya Ratnakara**, Sanskrit Text, oblong folio, 115 leaves. *Benares* (*Samb.*, 1933) 6s

1063 **Panchadapikavivarana** of Prakasatman, with extracts from the Tattvadipana and Bhavaprakasika, edited by R. Bhagavatacharya, Sanskrit Text, roy. 8vo, pp. xiv, 287. *Benares*, 1892 6s

Vizianagram S.S., No. 5.

1064 **Panchadasi**: the well-known work on Vedanta Philosophy, by Madhavicharya, with a Commentary by Ramakrishna, in Sanskrit, oblong folio, 133 leaves. *Bombay*, 1881 8s

1064* —— The same, another edition. *Bombay*, 1863 7s 6d

1065 —— of Vidyaranya, Sanskrit Text, with English Translation, explanatory notes and summary of each chapter, by M. S. Rau and K. Aiyar, 8vo, pp. xv, 692, cloth. *Srirangam*, 1912 6s

1066 **Parijatamanjari**, or Vijayasri, composed about A.D. 1213, by Madana, Sanskrit Text, with Introduction by E. Hultzsch, 8vo, pp. vi, 29. 1906 2s

1067 **Panchasiddhantika.**—The Astronomical Work of Varâha Mihira, Sanskrit Text, with an original Commentary in Sanskrit, and an English Translation, and Introduction by G. Thibaut and M. Sudhâkara, 4to, pp. 61, 171, 105, cloth. *Benares*, 1889 15s

Valuable work.

1068 **Pancha Tantra**, ou les cinq ruses, Fables du Brahme Vichnou Sarma, Aventures de Paramarta et autres contes, Traduits du Sanskrit par J. A. Dubois, 8vo, pp. xvi, 415. *Paris*, 1826 10s 6d

Dubois is the well-known writer of the manners and customs of the Hindus.

1069 **Pandit (The)**, a Monthly Publication of the Benares College, devoted to Sanskrit Literature, N.S., Vol. II. and III. in parts, 8vo. *Benares, June*, 1877, *to May*, 1878 24s

1070 **Parvati Parinaya**, a Sanskrit Drama, edited in Sanskrit, with an Introduction and Notes by Krishnamachariar, 8vo, pp. ii, 18, 71. *Srirangam*, 1906 2s

1071 **Patanjala Darsana**, or the Aphorisms of Theistic Philosophy, with Nagesa's Vyâkhya Sanskrit Text, 8vo, pp. 230, vii, bds. *Benares*, 1908 6s

1072 **Parasara Dharma Samhita**, or Parasara Smriti, with the Commentary of Sayana Madhavacharya, Sanskrit Text, with various Readings, Critical Notes in English, Index, Appendices, &c., by Islamapurkar, Vol. I., in 2 parts, 8vo. *Bombay*, 1893 15s

Bombay S.S., Nos. 47, 48.

1073 **Patanjali.**—The Vyakarana-Mahabhashya, Sanskrit Text, with various Readings, edited by F. Kielhorn, 3 vols, in 9 parts, 8vo. Bombay, 1880-92 £1 15s

Vol. I. is the only one of which the second edition was published.

1074 —— The Yoga-Sutra. Translation, from the Sanskrit, with Introduction, Appendix, and Notes, 8vo, pp. viii, 99, vii, bds. *Bombay*, 1890 3s 6d

1075 **Pradipodyoti**: Part I., Sanskrit Text, oblong 4to, 202 leaves. *Benares*, 1874 8s 6d

1076 **Prajanacasarasamgraha**, by Garvanendra, in Sanskrit, oblong folio 15s

1077 **Pramanayatattva-lokalamkara**, Jain-philosoph. Treatises, in Sanskrit, by Vadideva Suri, 8vo, pp. 136. *Benares*, 1904 3s 6d

1078 **Prem Sagar** (Océan d'Amour) Traduit du Sanskrit par E. Lamairesse, 8vo, pp. 49, 346. *Paris*, 1893 7s 6d

1079 **Prayogaratna**: an Exposition of the Sanskaras, and other Domestic Religious Ceremonies, by Narayana Bhatta, in Sanskrit, oblong folio, 98 leaves. *Bombay*, 1861 6s

1080 **Purusha Suktam**, with the Bhashya of Madhavacharya, Second Edition, corrected, 8vo, pp. ii, 14, bds. *Poona*, 1890 1s

1081 **Purushottamamahatmya** (Brihannaradiya Purana), in Sanskrit, oblong folio, 71 leaves. *Bombay*, 1866 3s 6d

On the Encomium of Vishnu.

1082 **Raja Radhakanta Deva.**—The Sabdakalpadruma, republished by K. Upendr. Deva, Complete Edition, 4to. *Calcutta*, 1874 £2 10s

In Sanskrit, but in Bengali characters.

1083 ——— The Sabdakalpadruma, New Edition, in the Sanskrit or Devanagari character, roy. 4to: Vol. I., in 16 parts; Vol. II., in 17 parts; Vol. III., in 23 parts (all issued). *Calcutta*, 1888 £5 5s

1084 **Rajatarangini**, by Kahlana, or Kings of Kashmir, translated from the Sanskrit, by J. Chunder Dutt, Vols. I. and III., 16mo. *Calcutta*, 1879-98 8s

1085 **Kalhana's Rajatarangini**, or Chronicle of the Kings of Kashmir, translated from the Sanskrit, with Commentary and Introduction, by M. A. Stein, Vol. I. (all issued of this edition), 4to, pp. 304, *with maps*, bds. 1898, *Privately printed* 21s

1086 **Ramasvamedha**, or Horse Sacrifice of Rama: an Episode from the Fourth Book of the Padmapurana, oblong folio, 138 leaves. *Bombay*, 1857 6s

1087 **Ramayana Balakanda**, Cantos I.-XIII., with the Commentary of Ramanuja, edited by Vidyasagara, 8vo, pp. 113. *Calcutta*, 1874 2s 6d

1088 **Rasaratnasamuchchaya.**—A Compendium of the Treasures of Medical Preparations containing Mercury, by Vagbhattacharya, edited by Pandit Bapata, in Sanskrit, roy. 8vo, pp. xi, 302, 20, *with plates*. *Poona*, 1890 10s

Anandasrama S.S., No. 19.

1089 **Regnaud** (P.) La Métrique de Bharata. Texte sanscrit de 2 chapitres du Nâtya-Çâstra, with a French Translation, 4to, pp. 70. *Paris*, 1880 4s

1090 **Rig Veda Sanhita.**—The Sacred Hymns of the Brahmans; together with the Commentary of Sayanacharya, edited in Sanskrit by Max Müller, with a long Introduction, Vol. IV., 4to, pp. 88, 52, 928, cloth. 1862 18s

1091 **Rig Veda.**—The Hymns of the Rig Veda, in the Samhita and Pada Texts, reprinted from the Editio princeps by F. Max Müller, Second Edition, Sanskrit Text, 2 vols. *London*, 1877 (pub. 32s) 18s

1092 ——— The Hymns of the Rig Veda, in the Pada Text, edited by Max Müller, reprinted from the editio princeps, 8vo, pp. viii, 430, 414. *London*, 1873 8s

1093 ——— Hymns from the Rig Veda, edited, with Sayana's Commentary, Sanskrit Text, with Notes and a Translation, by P. Peterson, 8vo, pp. 293. *Bombay*, 1888 6s

Bombay S.S., No. 36.

1094 ——— The Hymns of the Rig Veda: Sanhita and Pada Texts, the first Mandala, edited in Sanskrit by Max Müller, 4to, pp. 301. *Leipzig*, 1869 7s 6d

1095 **Rig-Veda Sanhita.**—The First and Second Adhyayas of the First Ashtaka, with Notes and Explanations and an Introductory Essay on the Study of the Vedas, by K. M. Banerjea, 8vo, pp. xxix, 134. *Calcutta*, 1875 2s 6d

1096 ——— A Collection of the Ancient Hindu Hymns, translated from the Sanskrit by H. H. Wilson, Vol. III. (containing the third and fourth Ashtakas or Books), 8vo, pp. xxiii, 524. *London*, 1857 10s

1097 ——— The Sacred Hymns of the Brahmans, translated and explained, Vol. I. (all issued); Hymns to the Maruts or the Storm Gods, 8vo, pp. 152, 263, cloth. 1869 10s 6d

1098 ——— First Book, Sanskrit Text, with Latin Translation, by F. Rosen, 4to, pp. viii, 263, 67, cloth. 1838 (*O.T.F.*) 10s

1099 **Rig-Veda**, ou Livre des Hymnes. Traduction de A. Langlois. Avec introduction sur la poesie lyrique de l'Inde, 8vo, pp. 611, cloth. *Paris*, 1870 9s

1100 ——— Siebenzig Lieder des Rigveda, übersetzt von K. Geldner and A. Kaegi, 8vo, pp. xiv, 176, cloth. 1875 5s

With Karl Blind's autograph.

1101 ——— The Threefold Science, the first 7 Anuwakas of the Rig Veda, Sanskrit Text and English Translation, 4to, bds. *Bombay*, 1833 9s

1102 **Roy** (R.) Translation of several Principal Books, Passages, and Texts of the Veda, Second Edition, 8vo, pp. viii, 282, cloth. 1832 6s

Translations from the Sanskrit

1103 **Roy Raja Rammohun**, his English Works, edited by J. C. Ghose, Vol. I., 8vo, pp. xx, 498, cloth. *Calcutta*, 1882 7s 6d

Translations from the Sanskrit, and Essays on Hindus.

1104 **Rudradhyayah**, with the Bhashyas by Madhavacharya and B. Bhaskara, Second Edition, revised, roy. 8vo, pp. 258, bds. *Poona*, 1890 3s 6d

Anandasrama S.S., No. 2.

1105 **Sabdasandar Bhasindhu**, by M. Tarkaratna, a Sanskrit-Bengali Dictionary, in Bengali characters, Part I., comprising the words beginning with vowels, 4to. *Calcutta*, 1863 8s

1106 **Sabdendusekhara**, with the Commentary of Bhairamimisra, Sanskrit Text, oblong folio, 459 leaves. *Benares*, 1865 20s

1107 **Sacred Laws of the Aryas**, as taught in the Schools of Apastamba, Gautama, Vasishta and Baudhayana, translated by G. Bühler, 2 vols, 8vo, cloth. *Oxford*, 1879-82 18s

Sacred Books of the East, Vols 2 and 14.

1108 **Saddarshana-Chintanika**, or Studies in Indian Philosophy, a Monthly Publication stating and explaining the Aphorisms of the Six Schools of Indian Philosophy, Sanskrit Text, with translations into Marathi and English, 6 vols, 8vo, cloth. *Poona*, 1877 £2 2s

1109 **Sahitya-Darpana** (The), or Mirror of Composition, a treatise on Literary Criticism, by V. Kaviraja, Sanskrit Text, revised by E. Roer, with an English Translation by J. R. Ballantine, 8vo, cloth. *Calcutta*, 1851 21s

Bibliotheca Indica, Vol. X. Out of print and very scarce.

1110 **Sahityasara**: a Work on Sanskrit Rhetoric, by Achyuta Sarman, with his Commentary, Sanskrit Text, 2 parts. *Bombay*, 1860 8s

1111 **Sahridayananda**, by Krishnananda, Cantos 1 to 8, with Commentary by Satakopachariar, Sanskrit Text, 12mo, pp. 158. *Srirangam*, 1907 2s

1112 **Sahyadri Khanda**, or the Skanda Purana, a Mythological, Historical and Geographical Account of Western India, First Edition of the Sanskrit Text, with various readings, by J. Gerson da Cunha, 8vo, pp. iii, 976. *Bombay*, 1877 (pub. 21s) 10s 6d

1113 **Saivasudhakana**: a Collection of Passages on Saiva Worship, compiled from the Puranas, Sanskrit Text, oblong folio, 51 leaves. *Bombay*, 1866 2s 6d

1114 **Sama Veda**.—Sanhita, translated from the Sanskrit by J. Stevenson, 8vo, pp. xv, 283, cloth. 1842 (*O.T.F.*) 10s

1115 —— Die Hymnen des Sama Veda, Sanskrit Text, with Notes in German, by Th. Benfey, roy. 8vo, pp. 280. *Leipzig*, 1848 6s

1116 **Sankhya Karika**, or Memorial Verses on the Sankhya Philosophy, by Iswara Krishna, translated from the Sanskrit by H. T. Colebrooke; also the Bhashya, or Commentary of Gaurapada, translated by H. H. Wilson, 4to, pp. xiv, 194, 63. 1837 (*O.T.F.*) 18s

1117 **Samkhya-pravacana-Chashya**.—Vijnana Bhikshu's Commentar zu den Samkhya-sutras, translated from the Sanskrit into German, and with notes by R. Garbe, 8vo, pp. viii, 378. *Leipzig*, 1889 8s

1118 **Samskarakaustubha**: a Work on Religious Ceremonies, by Ananta Deva, Sanskrit Text, oblong folio, 237 leaves. *Bombay*, 1860 7s

1119 **Sangeetaditya**, by Shastri Adityaramji, Prof. of Music, Sanskrit Text, edited with Notes by his Sons, 8vo, pp. 185, viii, *with some illustrations*, cloth. *Bombay*, 1889 5s

1120 **Sankhyayanagrihya Sangraha**, by Vasudeva, in Sanskrit, 8vo. *Benares* (*S. Series*), 1908 2s 6d

1121 **Sanskar Ratna Mala**, by Gopinath Dikshit, Sanskrit Text, 2 vols, roy. 8vo, bds. *Poona*, 1899 24s

Anandasrama Sanskrit S.

1122 —— by Gopinath Bhate Oak, in Sanskrit, Parts 1 and 2 (all), edited by R. K. Shastri, 8vo, pp. 200. *Benares*, 1898 5s

Chowkhamba S.S.

1123 **Santisara**.—A Work on Propitiatory Sacrifices and Ceremonies by Dinakara Bhatta, Sanskrit Text, oblong folio, 152 leaves. *Bombay*, 1861 5s

1124 **Sapta-Shati** (The), or Chandi-Pát: being a Portion of the Márkandeya Purán, translated from the Sanskrit into English, with Explanatory Notes by Rámasswámi, 8vo, pp. xii, 44, vii, *with 13 photographic illustrations*. *Bombay*, 1868 8s

1125 **Sarangadhara** Sanhita, a Treatise on Medicine, in Sanskrit, edited by Vidyasagara, 8vo, pp. 206. *Calcutta*, 1874 3s 6d

1126 **Shatpanchasika**.—A Treatise on Divination, in Sanskrit, oblong folio, 26 leaves. *Bombay*, 1864 2s 6d

1127 **Sarvasatkarmapaddhati.** — A Manual of Religious Rites, by Brahmananda Kaviratna, in Sanskrit (Samskaran-Sraddha—Various Ceremonies), oblong folio, pp. 634. *Calcutta* 10s 6d

The Sanskrit is in Bengali characters.

1128 **Saura Purana,** by Srimat Vyasa, edited in Sanskrit by Pandit Lele, roy. 8vo, pp. viii, 282, bds. *Poona*, 1889 7s 6d

Anandasrama S.S., No. 18.

1129 **Schroeter** (*J. E.*) Pasakakevali, ein indisches Würfelorakel, Sanskrit Text, in Roman characters, with Notes and a German Introduction, 8vo, pp. xxiv, 38. *Borna*, 1900 2s 6d

1130 **Shabdakoustubha,** by Pandit Bh. Dikshit, edited and revised by R. K. Shastri, 10 parts, 8vo, pp. 1001. *Benares*, 1898-99 25s

Chowkhamba S.S.

1131 **Shraddha Viveka,** in Sanskrit, folio, 75 leaves. *Bombay*, 1881 6s

1132 **Siddhahemacandra**: being Hemacandra's Sanskrit Grammar, in Sanskrit, 18mo, pp. 143. *Benares*, 1905 2s 6d

1133 **Siddhanta Kaumudi,** by Bhattojidikshita, a Commentary to Panini's Grammar, Sanskrit Text, 4to, 254 leaves, First Edition. *Calcutta*, 1811 14s

1134 **Sinhanta Mahatmya,** Sanskrit Text, oblong folio, 34 leaves. *Bombay*, 1872 3s

1135 **Siva Gita,** with Commentary of Sarasvati, Part I. (all), Sanskrit Text, 8vo, pp. 61. *Srirangam*, 1906 1s 6d

1136 **Soma Deva.**—The Golden Town, and other Tales, translated from his Katha Sarat Sagara, by L. D. Barnett, 8vo, pp. xi, 108, cloth. 1909 2s 6d

1138 **Specimen der Nayadhammakaha.**—Sanskrit (Romanized) Text, with Notes and Sanskrit-German Glossary, by P. Steinthal, 8vo, pp. 84. *Berlin*, 1881 2s 6d

1139 **Sravana Masamahatmya,** in Sanskrit, oblong folio, 47 leaves. *Bombay*, 1869 3s

1140 **Subhashitavali,** of Vallabhadeva, Sanskrit Text, with English Introduction and Notes, by P. Peterson, 8vo, pp. ix, 141, 623, 104. *Bombay*, 1886 10s

Bombay S.S., No. 31.

1141 **Suddhadvaitamartanda,** by Goswami Sri Giridharaji, with Commentary, edited by Ratna Gopal Bhatta, Sanskrit Text, 8vo, pp. 44. *Benares*, 1906 2s 6d

Chowkhamba S.S.

1142 **Sudrakamalakara**: a Work on the Duties of the Sudra Caste, by Kamalakara Bhatta, Sanskrit Text, oblong folio, 79 leaves. *Bombay*, 1876 5s

1143 **Suri** (Pandit M. L.) Delhi Samrajyam, the Imperial Delhi: a Sanskrit Drama, with an English Introduction, 8vo, pp. 22, 79, and a Vocabulary, cloth. *Madras*, 1912 4s

1144 **Suryagandanga Sutra,** in Sanskrit, with an extensive Commentary in Marathi, 4to, pp. 1080. *Bombay* (*Samb.*, 1936) £3 15s

1145 **Syadwada-manjari,** by Mallishiena, with Commentary of Hemachandra, edited by D. Lal Goswami, Sanskrit Text, 8vo, pp. 220. *Benares*, 1900 5s

Chowkhamba S.S.

1146 **Taittiriya Aranyaka** of the Black Yajurveda, with the Commentary of Sayanacharya, edited by H. N. Apte, in Sanskrit, 2 vols, roy. 8vo, bds. *Poona*, 1898 16s

Anandasrama S.S., No. 36.

1147 **Taittiriya Brahmana** of the Black Yajur Veda, with a Commentary of Sayanacharya, edited by H. N. Apte, Sanskrit Text, 3 vols, roy. 8vo, bds. *Poona*, 1898 28s

Anandasrama Sanskrit S., No. 37.

1148 **Taittiriya Samhita,** with Padapatha and Sayanacharya's Bhashya, Sanskrit Text, edited by K. Sastri Agase, Vol. VI., roy. 8vo, bds. *Poona*, 1903 18s

The other vols can be supplied. Anandasrama Sanskrit S., No. 42.

1149 **Taittariya and Aittareya Upanishads,** with the Commentary of Sankara Acharya and the Gloss of Ananda Giri, and the Swetaswatara Upanishad, Sanskrit Text, edited by E. Roer, 8vo, pp. xi, 378, half calf. *Calcutta* (*Bibl. Ind.*), 1850 25s

1150 **Taittiriyopanishad,** with the Bhashya of Sankaracharya and its Commentary, by Anandajnyana, edited by Islampurkar, roy. 8vo, bds. *Poona*, 1889 6s

Anandasrama S.S., No. 12.

1151 **Taittiriya Upanishad,** with the Commentaries of Sankacharya, and others, translated from the Sanskrit by A. M. Sastri, 8vo, pp. xxiv, 791, cloth. *Mysore*, 1903 5s 6d

1152 —— With Commentaries, translated from Sanskrit by A. M. Sastri, Part 1, Introduction to the Study of Upanishads, 8vo, pp. 72. *Mysore*, 1899 1s 6d

1153 **Tattvabodhini**, a Commentary to the First and Second Part of Bhattojidikshita's Siddhanta Kaumudi, by Jnanendra Sarasvati, followed by Jayakrishna's Subodhini, Sanskrit Text, oblong folio. *Benares*, 1863 £2

1154 **Tattva Cintamani**, in Sanskrit, edited by Pandit Kamak Tarka-Vagisa, 5 vols, in 39 parts, as issued, 8vo. *Calcutta*, 1888-1901 £2 5s

1155 **Thirty-two Upanishads**, with Dipikas by Narayana and Shankarananda, edited by Pandits of the Anandasrama, roy. 8vo, pp. xi, 608, bds. *Poona*, 1895 15s

Anandasrama S.S., No. 29.

1156 **Tirtha Chintamani**, Sanskrit Text, oblong folio, 114 leaves. *Benares* 6s

1157 **Tookaram** (R.) A Compendium of the Raja Yoga Philosophy, comprising the Principal Treatises of Shrimat Shankaracharya, and other renowned Authors, 8vo, pp. 161, bds. *Bombay*, 1901 3s

Translations from the Sanskrit.

Trivandrum Sanskrit Series, edited, with Notes in Sanskrit, by T. Ganapati Sastri, and with Introductions in English:—

1158 No. 1, The Daiva of Deva, with the Commentary Purushakara, roy. 8vo, pp. vii, x, 127, 17. *Trivandrum*, 1905 2s 6d

1159 No. 2, Abhinavakaustubhamala, pp. 8. 1907 1s

1160 No. 3, Nalabhyudaya of Vamana Bhatta Bana, pp. ii, 2, 40. 1907 1s

1161 No. 4, Sivalilarnava of Nilakantha Dikshita, pp. 155. 1909 5s

1162 No. 5, The Vyaktiviveka of Rajanaka Mahimabhatta, and its Commentary of Raj. Ruyyaka, pp. xii, 11, 138, 54, 25, 7. 1909 7s 6d

1163 No. 6, The Durghatavritti of Saranadeva, pp. ii, 29, 132. 1909 5s

1164 No. 7, The Brahmatatvaprakasika, by Sadasivendrasarasvati, Aphorisms of the Vedanta, pp. ii, 6, 164. 1909 6s

1165 **Upalekha**.—De Kramapatha, Part I., Sanskrit, edited by G. Pertsch, 8vo. *Berlin*, 1854 1s 6d

1166 —— The same, Sanskrit, with Latin Translation and Notes, edited by G. Pertsch, 8vo. *Berlin*, 1854 3s

1167 **Upasaka dasa Sutra**, Sanskrit Text, with extensive Commentary, oblong folio, pp. 233, cloth. *Calcutta* (*Samb.*, 1933) 10s 6d

1168 **Upanishads**, translated into English by G. R. S. Mead, Vol. I. 1906 1s

1169 **Usha**.—The Dawn: a Vedic Periodical, in Sanskrit, devoted to the publication of Rare and Valuable Vedic Works, and to Dissertations on such subjects, edited by S. Samasrami, 3 vols, in Numbers as issued, 8vo. *Calcutta*, 1891-97 £3 3s

1170 **Uttara Naishadha Charita**, by Sri Harsha, with the Commentary of Narayana, edited by E. Roer, in Sanskrit, 8vo, pp. viii, 1109, cloth. *Calcutta*, 1855 £1 16s

1171 **Vachaspati Misra**. — The Tattva Kaumudi, Sanskrit Text, with English Translation by Gang Jha, 8vo, pp. xxxii, 114, 82, bds. *Bombay*, 1896 4s 6d

1172 **Vaidyajivana**. — A Treatise on Medicine, by Lolimbaraja, with Commentary, in Sanskrit, oblong folio. *Benares*, 1860 2s 6d

1173 **Vaisakha Mahatmya** (a portion of the Skanda Purana), Sanskrit Text, 26 leaves. *Bombay*, 1864 3s

1173* —— The same, pp. 128. *Delhi* 2s 6d

1174 **Vaiya Karanabhushanasara**, a Grammatical Work, by Kaundabhatta, with Harivallabha's Commentary, Sanskrit Text, oblong folio, 212 leaves. *Bombay*, 1868 15s

1175 **Valmiki's** Ramayana, in 7 Kandas, with Commentary, in Sanskrit, Kandas III. to VII. only, oblong folio. *Bombay* £2

Leaves 3 and 4 of Kanda III. are missing.

1176 —— Ramayana, the Sundara Kanda, or Fifth Book, Sanskrit Text, oblong folio, 133 leaves. *Bombay* 8s

Beautiful edition, in large, clear type.

1177 —— Ramayana, translated into English Prose by M. N. Dutt, 7 vols, in parts, uncut, as issued. *Calcutta*, 1889/92 £2 12s 6d

1178 **Vasavadatta**, of Subandhu, with full Commentary, edited in Sanskrit by Krishnamachariar, 8vo, pp. 152. *Srirangam*, 1906 3s

1179 **Vasishthadharmasastram**.—Aphorisms on the Sacred Law of the Aryas as taught in the School of Vasishta, Sanskrit Text, edited by A. Führer, 8vo, pp. vi, 90. *Bombay*, 1883 2s

1180 **Vatsyayana**.—Kama Sutra (Règles de l'Amour), Traduit du Sanskrit par E. Lamairesse, roy. 8vo, pp. xxxi, 296. *Paris*, 1891 16s

Out of print.

1181 **Vasishti Havan Paddhata**, Sanskrit Text, oblong 4to, 37 leaves. *Bombay*, 1881 2s 6d

1182 **Vedanta**.—Selections from several Books of the Vaidanta, translated from the original Sanskrit by Rajah R. Roy, 12mo, cloth. *Calcutta*, 1844 3s 6d

1183 **Vedanta Kalpataruparimala**, of Appayadikshita, edited by Tailanga, Sanskrit Text, roy. 8vo, pp. vi, 292. *Benares*, 1895 5s
Vizianagram S.S., No. 14.

1184 **Vedastuti**, with Sridharasvamin's Commentary and the Subhodini, in Sanskrit, 4to, 37 leaves. *Bombay*, 1862 6s

1185 **Venisanhara**, a Drama, in Sanskrit, by Bhattanarayana, with Commentary, edited by Vidyasagara, 8vo, pp. 296. *Calcutta*, 1875 4s

1186 —— by Bhatta Nārāyana, Die Ehren-Rettung der Königin, a Drama in Six Acts, Sanskrit Text, with German Introduction, and Notes by J. Grill, 4to, pp. xxxvi, 332. *Leipzig*, 1871 (pub. 14s) 9s

1187 **Veni Sanhara Nataka**, or the Binding of the Braid, a Sanskrit Drama, by Bhatta Narayana, translated into English by S. M. Tagore, 8vo, pp. iii, 72, bound in silk cloth. *Calcutta*, 1880 4s

1188 **Vibhaktyarthanirnaya**, by Giridhava Bhattacharya, in Sanskrit, 5 parts, 8vo. *Benares*, 1901-02 12s 6d
Chowkhamba S.S.

1189 **Vidhiveveka** of Mandana Mitra, Sanskrit Text, 8vo, pp. 472, bds. *Benares*, 1906 7s 6d

1190 **Vidyabhusan** (V.) Anuvada-Ratnakara, or Exercises in Translation from English into Sanskrit, 8vo, pp. vii, 84. *Calcutta*, 1893 1s 6d

1191 **Vidya-vaijayanti**, a Series of Gems of Books, in Sanskrit, Nos. 1 to 4, 8vo. *Benares*, 1906 10s
Containing Tattva-dipa with Commentaries.

1192 **Vijnana Bhikshu**.—The Yogasara Sangraha, Sanskrit Text, with English Translation by Gang. Jha, 8vo, pp. 102, 73, bds. *Bombay*, 1894 2s 6d

1193 **Vishnu Purana**.—A System of Hindu Mythology and Tradition, translated from the Original Sanskrit, and illustrated by Notes, derived chiefly from other Puranas, by H. H. Wilson, 4to, pp. 91, 704, half cloth. 1840 (*O.T.F.*) 38s

1194 **Vishnu Sahasranama**, Sanskrit Text, 12mo, pp. 92. *Srirangam*, 1906 1s

1195 **Vishnusahasranama** (from the Bhagavat Gita) Invocations of Vishnu under 1,000 different forms of his name, oblong folio, 56 leaves. *Poona*, 1852 5s

1196 **Vishnu-smriti**.—The Institutes of Vishnu, translated by J. Jolly, 8vo, pp. 37, 316, cloth. *Oxford*, 1880 10s
Sacred Books of the East, Vol 7.

1197 **Visvanatha Daivajnasarman**.—The Vratarāja, or Vrataprakasa: a work on Religious Vows and Duties, compiled chiefly from the Puranas, oblong 4to, 417 leaves. *Bombay*, 1863 20s

1198 **Vopadeva**.—Mugdhabodha, Sanskrit Text, edited with German Notes by O. Böhtlingk, 8vo, pp. xiii, 465. *St. P.*, 1847 6s

1199 **Vratadhyapana Kaumudi**, Sanskrit Text, oblong folio, 88 leaves. *Ratnagiri* 5s

1200 **Vyutpattivada**, by Gadadhara Bhatta, in Sanskrit, oblong folio, 72 leaves. *Benares* 5s

1201 **Wilkins** (Ch.) The Story of Dooshwanta and Sakuntala, translated from the Mahabbarata, 8vo, pp. 115. 1795 2s

1202 **Wilson** (H. H.) Select Specimens of the Theatre of the Hindus, translated from the Sanskrit, Vol. II., roy. 8vo, pp. 315, cloth. 1835 10s 6d
This volume contains: Malati and Madhava—Mudra Rakshasa—Ratnavali, &c.

1203 **Wortham** (Rev. B. H.) Three Translations from Sanskrit Works, 8vo, pp. 54, 25, 12, cloth. *London*, N.D. 7s
In Three Parts: 1, Mahātmya Devi—2, History of Harischandra—3, Story of Devasmita.

1204 **Yadavabhyudaya**, by Vedanta Desika, with the Commentary of Appayya Dikshita, in Sanskrit, Vol. I. (all published), 8vo, pp. 35, 240, cloth. *Srirangam*, 1907 3s 6d

1205 **Yajusha Jyautisha**, with Bhashyas, and Archa-Jyautisha, with Bhashyas, edited by Dvivedin, Sanskrit Text, with Appendix in English, 8vo, pp. 105. *Benares*, 1906 2s 6d
Work on Astronomy.

1206 **Yogaratnakara**: a Treatise on Medicine, edited by the Pandits of the Anandasrama, Second Edition, revised, in Sanskrit, roy. 8vo, pp. 468, bds. *Poona*, 1889 14s

1207 **Yogasara-Sangraha** (The) of Vijnana Bhikshu; an English Translation, with Sanskrit Text, edited by G. Jha, 8vo, pp. 102, 81, 5, bds. *Bombay*, 1894 3s

PART XIX.

PALI GRAMMARS AND DICTIONARIES.

PHILOLOGY.

1208 **Alwis** (Jas.) Descriptive Catalogue of Sanskrit, Pali, and Singhalese Literary Works of Ceylon, Vol. I. (and all), 8vo, pp. xxx, 243, bds. *Colombo*, 1870 9s
Described are Mahavansa, Dipavansa, Buddha Sinha, Rupasiddhi, and nineteen other works. Rare.

1209 —— An Introduction to Kachchayano's Grammar of the Pali Language, with an Introduction, Appendix, Notes, &c., by J. d'Alwis, 8vo, pp. clxxix, 132, xvi, cloth. *Colombo*, 1863 £1 16s
Out of print and very scarce, with Exercises in Pali and English translations.

1210 **Childers** (R. C.) A Pali-English Dictionary, with Sanskrit Equivalents and numerous Quotations, Extracts and References, roy. 8vo, pp. xxii, 622, cloth. 1909 £3 3s

1211 —— On Sandhi in Pali, 8vo, pp. 23. *Reprint*, 1879 2s

1212 **Cowell** (E. B.) Introduction to the Ordinary Prakrit of the Sanskrit Dramas, 8vo, pp. 39, cloth. 1875 3s 6d

1213 **Dickson** (J. F.) The Pali Manuscript written on Papyrus, preserved in the Library of the Armenian Monastery, St. Lazaro, 12mo, pp. 36. *Venice*, 1881 4s

1214 **Dowson** (J.) On a Newly-Discovered Bactrian Pali Inscription, and on other Inscriptions in the Bactrian Pali characters, 8vo, pp. 50, *with plates* 3s 6d

1215 **Duroiselle** (C.) A Practical Grammar of the Pali Language, 8vo, pp. ix, 346, cloth. 1906 9s

1216 **Frankfurter** (O.) Handbook of Pali: being an Elementary Grammar, a Chrestomathy and a Glossary, 8vo, pp. xxi, 179, with Alphabets in Sinhalese, Burmese and Cambodian, cloth. 1883 20s
Out of print.

1217 **Fryer** (G. E.) Note on the Pali Grammarian Kachchayana, 8vo, pp. 14. *Calcutta*, 1882 2s

1218 **Gray** (J.) Elements of Pali Grammar, adapted for Schools and Private Study, 8vo, pp. 126. *Rangoon*, 1883 6s
Pali is in Burmese characters.

1219 **Kaccayana.** — Grammaire Pâlie, Sutras et commentaires, Pali Text, with French Translation and Notes by E. Senart, 8vo, pp. 339, half calf. *Paris*, 1871 12s

1220 **Lanman** (C. R.) Pali Book Titles and their brief Designations, 8vo, pp. 45. *Boston*, 1909 2s

1221 **Müller** (E.) Simplified Grammar of the Pali Language, 8vo, pp. xvi, 143, cloth. 1884 6s

1222 **Mueller** (Fr.) Beitraege zur Kenntnis der Pali Sprache, three parts, 8vo, pp. 76. *Vienna*, 1868/9 3s 6d

1223 **Pali Unseens.** — Readings in Pali (Roman characters), by C. Duroiselle, 8vo, pp. 148. *Rangoon*, 1907 4s

1224 **Storck** (F.) Casuum in lingua Palica formatio, 8vo, pp. 40. 1862 2s

1225 **Sumangala** (The Rev. S.) A Graduated Pali Course, with a Pali-English Vocabulary, 8vo, pp. xvi, 244, iv, cloth. 1913 7s 6d
The Pali is in Roman characters. At the end is a Pali alphabet in Sinhalese and Roman, and Nagari and Roman characters. This new Pali Grammar, by the best Pali scholar in Ceylon, should be very welcome to students.

1226 **Tilbe** (H. H.) Pali Grammar, 8vo, pp. vi, 115, cloth. *Rangoon*, 1899 6s

1227 **Torp** (A.) Die Flexion des Pali in ihrem Verhältniss zum Sanskrit, roy. 8vo, pp. 92. *Christiania*, 1881 3s

1228 **Vessantra Jataka Vatthu.**—Notes on the Vessantra Jataka Vatthu, 8vo, pp. ii, 85. *Rangoon*, 1902 3s
The Pali words are in Burmese characters.

PART XX.

PALI TEXTS AND TRANSLATIONS.

1229 **Anguttara Nikaya** of the Suttapitaka, Pali Text in Sinhalese characters, revised by H. Devamitta, Vol. I. (pp. 1-550), interleaved, cloth. *Colombo*, 1906 21s

1230 **Attha-Salini**, Buddhaghosa's Commentary on the Dhammasangani, Pali Text in Roman characters, edited by E. Muller, 8vo, pp. viii, 435, bds. 1897 (*Pali Text Soc.*) 10s 6d

1231 **Abhidhanappa Dipika**, or Dictionary of the Pali Language, by Moggallana Thero, with English and Singhalese Interpretations, Notes and Appendices, 8vo, pp. xv, 204, xi. *Colombo*, 1865 10s 6d

The Pali is in Singhalese characters.

1231* —— The same, Third Edition, 8vo, pp. xvi, 272, cloth. *Colombo*, 1900 15s

1232 **Anguttara Nikaya**, Part I., Ekanipata and Dukanipata, Pali Text, edited by R. Morris, 8vo, pp. xii, 128, bds. 1883 (*Pali Text Soc.*) (pub. 16s) 10s 6d

1233 **Ayaramga Sutta** of the Cvetambara Jains, edited by H. Jacobi, Part I., Pali Text, 8vo, pp. xvi, 139, bds. 1882 (*Pali Text Soc.*) (pub. 15s) 10s 6d

1234 **Balavatara**, Pali Grammar in Pali (Sinhalese characters), by the Ven. Dhammakitti Sangharaja, with Commentary by H. Sumangala, 8vo, pp. xvii, 327. *Colombo*, 1892 10s 6d

1235 **Buddhavamsa** and the **Cariya Pitaka**, edited by R. Morris, Part I., Pali Text, roy. 8vo, pp. xx, 103, bds. 1882 (*Pali Text Soc.*) (pub. 14s) 10s 6d

1236 **Cariya Pitakaya**, Pali Text in Sinhalese characters, with a Sinhalese Translation by W. Sudassana Thera, 8vo, pp. xxiv, 135, interleaved, cloth. *Colombo*, 1904 4s 6d

1237 **Chatubhanavara Atthakatha.**—A Pali Commentary (in Sinhalese characters) on the Paritta, by V. Dhammapala, 8vo, pp. 202, interleaved, cloth. *Colombo*, 1903 5s

1238 **Dasaratha-Jataka**: being the Buddhist Story of King Rama, Pali Text, with a Translation and Notes by V. Fausboll, 8vo, pp. 48. 1871 3s 6d

1239 **Delius** (N.) Radices Pracriticai, 8vo, pp. xiii, 93. 1839 2s 6d

1240 **Dhammapada Commentary**, edited in Pali by H. C. Norman, Vol. I. in two parts, and Vol. II., 8vo, bds. 1906/1911 (*Pali Text Society*) 29s

1241 **Commentary on the Dhammapada**, translated from Pali by C. Duroiselle, Part II. (Story of Mattakundali—of Tissa—of the Ogress Kali), 4to, pp. 21. *Rangoon*, 1903 (*reprint*) 2s 6d

1242 **Dhamma Sangani**: a Buddhist Manual of Psychological Ethics of the Fourth Century, translated from the Pali, with Introduction by C. A. F. Rhys Davids, 8vo, pp. 95, 393, cloth. 1900 10s

The Dhamma Sangani is the first book of the Abidhamma Pitaka.

1243 **Dhamma Padattha Katha**, by Buddhaghosa, Pali Text in Sinhalese characters, edited by Siri Siddhattha Dhammananda and S. Nanissara, large 8vo, pp. 659, *interleaved*, cloth. *Colombo*, 1908 25s

1244 **Dhammaniti** (The): a Book of Proverbs and Maxims, edited in Pali, Burmese characters, by J. Gray, 8vo. pp. 46. *Rangoon*, 1883 2s 6d

1245 **Dhatu Katha Pakarana**, and its Commentary, Pali Text in Roman characters, edited by E. R. Gooneratne, 8vo, pp. 138, bds. 1892 (*Pali Text Soc.*) 10s 6d

1246 **Digha Nikaya**, Pali Text in Roman characters, edited by Rhys Davids and J. E. Carpenter, 3 vols, 8vo, bds. 1889-1911 £1 11s 6d

1247 —— Pali Text in Sinhalese characters, with a Sinhalese Translation, by W. A. Samarasekera, 2 vols bound in 4, 8vo, cloth, *interleaved throughout*. *Colombo*, 2447/48 *A.B.* 36s

Being Vols I. and II. of the Buddhist Pali Texts.

1248 —— or Dialogues of the Buddha, from the Collection of Long Dialogues, translated from the Pali by T. W. Rhys Davids, 2 vols, with Indices, cloth. 1899-1910 21s

Being Sacred Books of the Buddhists, Vols II. and III.

1249 **Dukapatthana**, Vol I., being part of the Abidhamma Pitaka, Pali Text in Roman characters, edited by Mrs. Rhys Davids, roy. 8vo, pp. xv, 266, bds. 1906 10s 6d

1250 **Fausboll.**—Five Jatakas, containing a Fairy Tale, a Comical Story, and Three Fables, in the original Pali Text, with a Translation and Notes, 8vo, pp. 71. *Copenhagen*, 1861 6s

1251 **Feer** (L.) Etude sur les Jatakas, with Pali Texts and French Translations, 8vo, pp. 144. *Reprint*, 1875 5s

1252 **Goldschmidt** (S.) Prâkrtica, 8vo, pp. 32. *Strassburg*, 1879 1s 6d

A German Treatise.

1253 **Jataka** (The), or Stories of the Buddha's Former Births, translated from Pali under the editorship of E. B. Cowell, by R. Chalmers, Roux and others, 7 vols, roy. 8vo, cloth. *Cambridge*, 1895-1907 £4

1254 **Jatakas.**—Buddhist Birth Stories, the oldest collection of Folklore extant, translated from the Pali by T. W. Rhys Davids, Vol. I. (all published), 8vo, pp. 103, 347, cloth 20s

Very scarce.

1255 **Jatakas.**—The Jataka, together with its Commentary: being Tales of the Anterior Births of Gotamo Buddha, for the first time edited in the original Pali, 7 vols (complete with the Index), cloth. 1877-97 £5 5s

This Buddhist collection of stories is of great interest for students of folklore.

1256 **Jinacarita,** or the Career of the Conqueror, a Pali Poem, edited in Roman characters, with English Translation and Notes, by C. Duroiselle, 8vo, pp. xxvi, 197, cloth. *Rangoon*, 1906 12s 6d

1257 **Jinalankara,** a Work on the Life and Teachings of Sakyamuni by the Ven. Buddharak-Khita, Pali Text in Sinhalese characters, with Sinhalese Translation, by Dipankara and B. Dhammapala, 8vo, pp. vii, 93, ii, *interleaved*, and an English Introduction, cloth. *Galle*, 1900 5s

1258 **Jivaviyara** de Santisuri; un traité Jaina sur les êtres vivants, Pracrit, with French Translation, Notes and Glossary, par A. Guérinot, 8vo, pp. 58. *Paris*, 1902 2s

1259 **Journal of the Pali Text Society** for the year 1882, 8vo, pp. viii, 128, bds. 1882 8s

Contains mainly Lists of Pali MSS. in various Libraries.

1260 —— for the year 1890, 8vo, pp. 111, bds. 1890 10s 6d

Contains Rouse's Index to the Jataka-Saddhamma Sangaho, Pali Text, &c.

1261 —— for the year 1906-07, 8vo, pp. 186, bds. 1907 10s 6d

Contains the valuable article in English on the Zen Sect of Buddhism, by Suzuki—Similes in the Nikayas, by Mrs. Rhys Davids—Lexicographical Notes, &c.

1262 —— for the year 1908, 8vo, pp. ix, 198, bds. 1908 10s

Contains Buddhist Councils at Rajagaha, by Prof. Franke—Early Pali Grammarians, by M. Bode, &c.

1263 **Kammavakya.**—Liber de Officiis Sacerdotum Buddhicorum, Pali Text, with Latin Translation and Notes by F. Spiegel, 8vo, pp. 39. 1841 2s

1264 **Kankhawitarani** (The), or the Pali Commentary of Patimokkha, by Buddhaghosa Maha Thera, Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. viii, 239, *interleaved*, cloth. *Colombo*, 1905 12s 6d

1265 **Kathavatthu.**—Pali Text in Roman characters, edited by A. C. Taylor, 2 vols, roy. 8vo, bds. 1894-97 (*Pali Text Soc.*) 21s

1266 **Kammavacha.**—A Buddhist Liturgy in Pali, 8vo, pp. 26, *interleaved*, cloth. *Colombo*, 1906 3s

1267 **Mahavamsa,** edited in Pali (Roman characters), with Notes, with an Introduction in English by Wm. Geiger, 8vo, pp. 58, 367, cloth. 1908 (*Pali Text Soc.*) 12s

1268 **Mahawanso,** Vol. I. (all issued), Pali Text in Roman characters, with the English Translation subjoined and an Introductory Essay on Pali Buddhist Literature, by G. Turnour, 4to, pp. 93, 30, 282, xxxv. *Ceylon*, 1837 £2 5s

This volume is extremely scarce.

1269 **Mahawamsa,** or the Great Chronicle of Ceylon, translated from the Pali, by W. Geiger, 8vo, pp. 64, 300, cloth. 1912 (*Pali Text Soc.*) 10s

1270 **Majjhima Nikaya,** Pali Text in Sinhalese characters, large 8vo, pp. 480, *interleaved*. *Colombo*, 1904 36s

1271 —— The First Fifty Discourses, from the Collection of the Medium Length Discourses of Gotama the Buddha, translated from the Pali, by Silacara, 2 vols, 8vo, cloth. 1912-13 each volume at 7s 6d, 15s

1272 **Manoratha Purana,** a Commentary to the Anguttara Nikaya, Pali Text in Sinhalese characters, 2 vols, roy. 8vo, *interleaved throughout*, cloth. *Colombo*, 1893-1903 30s

1273 **Milinda Panho,** Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. iv, 799, 27, cloth. *Colombo*, 1900 25s

1273* —— The same, Questions of King Milinda, translated from the Pali by T. W. Rhys Davids, 2 vols, 8vo, cloth. *Oxford*, 1890-94 (*Sacred Books of the East*) 25s

1274 **Moggallayana Vyakarana,** a Pali Grammar, in Pali (Sinhalese characters), 8vo, pp. 90. *Colombo*, 2434 *A.B.* 3s 6d

1275 **Morris** (Rev. R.) Jâtaka Tales, from the Pâli, or Folk Tales of India, 8vo, pp. 142. *London*, n.d. 12s

Being Translations from Fausböll's edition of the Jatakas. Reprinted from the Folklore Journal.

1276 **Patimokkha,** the Buddhist Office of the Confession of Priests, Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. 80, *interleaved*, cloth. *Colombo*, 2439 *A.B.* 4s

1277 —— Being the Buddhist Office of the Confession of Priests, Pali Text, with a Translation and Notes by J. F. Dickson, 8vo, pp. 69. *London*, 1875 4s

1278 **Patisam Bhidamagga.**—Pali Text in Roman characters, edited by A. C. Taylor, 2 vols, roy. 8vo, bds. 1905-1907 (*Pali Text Soc.*) 21s

1279 **Piruvana-pota, or Mahapirit-pota.**—A Collection of Suttas for averting Diseases and Evil Spirits, Pali Text, with a Sinhalese Translation, 8vo, pp. 158, bds. *Colombo*, 1903 5s

1280 **Pujavaliya.**—A Collection of Mythical and Traditionary Tales respecting Buddha, compiled by Mayurapada Thera, in Sinhalese, Vol. I., 8vo, pp. 479, cloth. *Colombo*, 1904 12s 6d

1281 **Preta-vastu prakarana.**—The Pali Text of the Petavatthu, a portion of the Khuddaka-nikaya of the Sutta pitaka, with an extensive Commentary in Sinhalese, by Jinavamsa Pannasara, 8vo, pp. 214, ii, *interleaved*, cloth. *Colombo* (no date) 7s 6d

1282 **Puggala-pannatti pakaranam.** A Buddhist Work on Walking in the Four Paths, by Gividara R. Terunnanse, Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. 112, *interleaved*, cloth. *Doranagoda*, 1900 4s

There is no title-page.

1283 **Rasavahini.**—Buddhist Legends, in Pali (Sinhalese characters), revised by Vedeha Maha Thera, edited by Saranatissa, 2 vols in one, 8vo, cloth, *interleaved*. *Colombo*, 1901 12s 6d

1284 **Ravanavaha or Setubandha.**—Prakrit Text, with a German Translation and an Index of Words, by S. Goldschmidt, 2 vols, 4to. *Strassburg*, 1880-84 (pub. 43s) 30s

1285 **Samanta Kuta Warnana,** by V. Maha Sthavira, Pali Text, with a Singhalese Translation, 8vo, pp. xvi, 228. *Colombo*, 1890 6s

1286 **Samanta Pasadika.**—A Pali Commentary (in Sinhalese characters) upon Part I. of the Suttavibhanga, a Section of the Vinayapitaka, Vol. I. (413 pages) and Vol. II., pages 1 to 72, *interleaved*, cloth. *Colombo*, 1897-1900 17s 6d

The end can also be supplied.

1287 **Samyutta Nikaya** of the Suttapitaka, Pali Text in Sinhalese characters, pp. 1-400, large 8vo, *interleaved*, cloth. *Colombo*, 1898 15s

The continuation can be supplied.

1288 **Sarasangaha,** by Rev. Siddhattha, revised by Sumananda, Pali Text in Sinhalese characters, roy. 8vo, pp. viii, 250, *interleaved*, cloth. *Colombo*, 1898 10s 6d

1289 **Senart** (E.) Les Inscriptions de Piyadasi, Tome I., cont. les 14 Edits, 8vo, pp. 326, *with 2 plates*. *Paris*, 1881 10s 6d

1290 **Satika Khuddasikkha,** or the Kudusika, with its Commentary: being an Epitome of the Vinaya Pitaka, compiled by the Maha Therawara Dhammasiri, Pali Text in Sinhalese characters, with English Introduction, 8vo, pp. 181, *interleaved*. *Colombo*, 2441, *A.B.* 7s 6d

1291 **Stevenson** (J.) The Kalpa Sutra and Nava Tatva, two works illustrative of the Jain Religion and Philosophy, translated from the Magadhi, 8vo, pp. xxviii, 144, *with a plate*, cloth. 1848 7s 6d

1292 **Subhuti** (W.) Abhidhanappa dipika Suchi: a Complete Index to the main work, in Pali, with Explanatory Notes, and an English Index, 8vo, pp. xxxiv, 520, viii. *Colombo*, 1893 15s

1293 **Sutta Nipata.**—A Collection of Discourses on Buddhism, in Pali, forms a Section of the Khuddakanikaya of the Suttapitaka, edited by Paññātissa, 8vo, pp. 136, *interleaved*, cloth. *Welitara*, 2434 [1891] 6s

1294 —— or Dialogues and Discourses of Gotama Buddha, translated from the Pali, with Notes by Sir M. Coomara Swamy, 8vo, pp. xxxvi, 160, cloth. 1874 7s 6d

1295 **Sutta Sangaha.**—A Collection of 85 Suttas from the Suttapitaka, edited by B. Dhirananda, Pali Text (Sinhalese characters), 8vo, pp. 155, vi, *interleaved*, cloth. *Wellampitiya*, 2446 [1903] 6s

1296 **Thera and Theri Gatha** (Stanzas ascribed to Elders of the Buddhist Order of Recluses), Pali Text, edited by H. Jacobi and R. Pischel, 8vo, pp. xv, 221, bds. 1883 10s 6d

1297 **Thiessen** (J. H.) Die Legende von Kisagotami: Part I., Pali Text, with German Translation and Notes, 8vo, pp. 34. *Kiel* 2s 6d

1298 **Thupavamsa.** — Pali Text in Sinhalese characters, edited by W. Dharmaratna, 8vo, pp. 82, cloth. *Colombo*, 1896 (*interleaved copy*) 3s 6d

1299 **Trenckner** (V.) Pali Miscellany (being a Specimen of Milinda Panho), Pali Text, with English Translation, Part I., all published, 8vo, pp. 84, half calf. 1879 4s

1300 **Tripitaka.**—Buddhist Holy Scriptures, in Pali (Burmese characters), 20 vols, roy. 8vo, Persian morocco. *Rangoon* £18 15s

1301 **Upali Suttam** (le Sutra d'Upali) traduit du Pali par L. Feer, 8vo, pp. 132. *Reprint*, 1891 5s

Etudes bouddhiques.

1302 **Ummagga Jataka** (The): being a Story of a Birth of Bodhisatwa, edited by Abayaratna. *Bombay*, 1879 5s

There is a translation from the Singhalese by T. B. Yatawara, roy. 8vo pp. viii, 242, cloth. 1898. 10s 6d.

1303 **Upasampada-Kammavaca**: being the Buddhist Manual of the Form and Manner of Ordering of Priests and Deacons, Pali Text, with English Translation by J. F. Dickson, 16mo, pp. 38. *Venice*, 1875 3s 6d

1304 **Uvasagadasao** (The), in Prakrit, with Sanskrit Commentary and English Translation, edited by A. F. R. Hoernle, 8vo. *Calcutta*, 1885-90 15s

Bibliotheca Indica.

1305 **Vedabbha Jataka**, translated from the Pali and compared with "The Pardoner's Tale," by H. T. Francis, 8vo, pp. 12. 1884 2s 6d

1306 **Vibhanga**: being the Second Book of the Abidhamma Pitaka, Pali Text in Roman characters, edited by Mrs. Rhys Davids, 8vo, pp. xxi, 464, bds. 1904 10s 6d

1307 **Vimana-vastu prakarana**. — The Pali Text (Sinhalese characters) of the Vimana-vatthu, a Section of the Khuddkanikaya of the Suttapitaka, with a Commentary in Sinhalese Prose, by G. Ratanapala, edited by T. Silananda, 8vo, pp. 207, *interleaved*, cloth. *Colombo*, 2445 (1902) 8s

1308 **Vinaya Pitakam** (The), one of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pali Language, Pali Text in Roman characters, edited, with a long Introduction, by H. Oldenberg, 5 vols, roy. 8vo, cloth. 1879-83 (pub. £5 5s) £3 15s

Vol. I., The Mahavagga—Vol. II., The Cullavagga—Vols. III. and IV., Suttavibhanga—V., The Parivara.

1309 **Vuttodaya** (Exposition of Metre), by Sangharakkhita Thera, Pali Text, with English Translation and Notes by Major G. E. Fryer, 8vo, pp. 44. *Calcutta*, 1877 2s 6d

The Vuttodaya is the only work on Pali prosody.

1310 **Weber** (A.) Ueber das Saptaçatakam des Hâla, Ein Beitrag zur Kenntnis des Prakrit, 8vo, pp. 262, half calf. 1870 5s

The Texts are in Roman characters.

PART XXI
INDIAN DIALECTS. GRAMMARS.

1311 **Campbell** (G.) Specimens of Languages of India, including those of the Aboriginal Tribes of Bengal, the Central Provinces, and the Eastern Frontier, folio, pp. iv, 303, bds. *Calcutta*, 1874 14s

BIHARI.

1312 **Hoernle** (A. F. R.) and **Grierson** (G. A.) Comparative Dictionary of the Bihari Language, Parts I. and II. (all issued), 4to, *with map*. *Calcutta*, 1885-89 7s 6d

BILUCHI.

1313 **Biluchi-nameh**. — A Text-book of the Biluchi Language, compiled by Hittu Ram, 8vo, entirely in Biluchi. *Lahore*, 1895 6s

1314 **Mockler** (Major) Grammar of the Baloochi Language, 12mo, cloth. 1877 4s

BENGALI.

1315 **Basa** (U. N.) Etymological Dictionary of the English Language, English-Bengali, 24mo, cloth. 1888 2s 6d

1316 **Beames** (J.) Grammar of the Bengali Language, Literary and Colloquial, 8vo, cloth. 1894 7s 6d

1317 **Carey** (W.) Grammar of the Bengali Language, 8vo, pp. 116, calf. *Calcutta*, 1843 3s

1318 —— A Dictionary of the Bengalee Language, Vol. I. only, 4to, full bound. *Serampore*, 1815 10s 6d

1319 —— Dictionary of the Bengali Language, Bengali-English, and English-Bengali, 2 vols, 8vo. 1839-40 10s 6d

Abridged from the 4to edition.

1320 **Forbes** (D.) Grammar of the Bengali Language, with Easy Phrases, 8vo, cloth. 1862 7s 6d

1321 **Forster** (H. P.) A Vocabulary, English and Bengalee and *vice versa*, 2 vols, folio, half bound. *Calcutta*, 1799 18s

This copy belonged to the East India Company.

1322 **Ganguli** (B.) Student's Dictionary Bengali-English, 8vo, pp. 886, xiv, cloth. *Calcutta*, 1912 5s

1323 **Haughton** (G. C.) Rudiments of Bengali Grammar, 4to, cloth. 1821 4s

1324 **Mendies** (J.) Abridgment of Johnson's Dictionary, English-Bengali and Bengali-English, Third Edition, 8vo, 2 vols, cloth. 1858 8s

1325 **Nicholl** (G. F.) Manual of the Bengali Language, comprising Bengali Grammar, Reading Lessons, with various Appendices, 12mo, pp. xxiv, 321, calf. 1894 5s

1326 **Pearson** (J. D.) Bakyabali, or Idiomatical Exercises, English and Bengali, with Dialogues, 8vo, pp. 294, cloth. *Calcutta*, 1850 3s 6d

1327 **Robinson** (J.) Dictionary of Law and other Terms used in the Courts of Bengal, English-Bengali, 8vo. *Calcutta*, 1860 5s

1328 **Yates and Wenger**.—Introduction to the Bengali Language, Third Edition, 8vo, cloth. 1891 6s

Grammar, Bengali Reader, Vocabulary.

1329 ——— Bengali Grammar, Revised Edition, 8vo, pp. vii, 138, cloth. 1885 3s 6d

BURMESE.

1330 **Alphabetum Barmanum**, seu Romanum Avæ, 12mo, pp. 44, 52, bds. *Roma*, 1776 3s

1331 **Chase** (D. A.) Anglo-Burmese Handbook, or Guide to a Practical Knowledge of the Burmese Language, 8vo, pp. 209, cloth. *Rangoon*, 1890 6s

The Burmese is in Native and Roman characters.

1332 **Davidson** (Lieut. F.) Anglicised Colloquial Burmese, or How to Speak the Language in 3 Months, 12mo, pp. 102, cloth. 1904 3s

1333 **Hough** (G. H.) Anglo-Burmese Dictionary, Part I., consisting of Monosyllables, 8vo, pp. 147. *Maulmain*, 1845 4s

1334 **Judson** (A.) Grammar of the Burmese Language, 8vo, pp. 61, cloth. *Rangoon*, 1888 3s

1335 ——— Grammatical Notices of the Burmese Languages, 8vo, pp. 76, *interleaved*, calf. *Maulmain*, 1842 3s

1336 **Phinney** (F. D.) and **Eveleth**.—Pocket Dictionary, Burmese-English and English-Burmese, 8vo, pp. 386, cloth. *Rangoon*, 1904 7s 6d

Compiled from Judson's Dictionary.

1337 **Pocket Companion** of the Student of Burmese, or English-Burmese Vocabulary, 8vo, pp. 309, cloth. *Rangoon*, 1858 7s 6d

1338 **Slack** (Ch.) Manual of Burmese, for the use of Travellers, 8vo, pp. 39, *with map*, cloth. 1888 3s

1339 **Sloan** (W. H.) Practical Method with the Burmese Language (English-Burmese Vocabulary), 8vo, pp. 168, cloth. *Rangoon*, 1887 4s

The Burmese in Native and Roman characters.

1340 **Wade** (J.) Karen Vernacular Grammar, with English interspersed for Foreign Students, in four parts, embracing Termonology, Etymology, Syntax, and Style, 8vo, calf. *Rangoon*, 1897 7s 6d

CANARESE.

1341 **Garrett** (J.) English-Canarese and Canarese-English Dictionary, 2 vols, 8vo, cloth. *Bangalore*, 1844-45 12s

1342 **Hodson** (Th.) Elementary Grammar of the Kannada or Canarese Language; together with Reeve's Dictionary, Canarese-English, 8vo, pp. 106, 276. *Bangalore*, 1858-59 12s 6d

All Canarese words are in Native and Roman characters.

1343 **Kittel** (F.) Kannada-English Dictionary, large 8vo, pp. 50, 1752, half calf. *Mangalore*, 1894 £1 12s

The Canarese is in Native and Roman characters.

1344 **Ziegler** (F.) Practical Key to the Canarese Language (Vocabulary and Phrases), 8vo, pp. 91. *Mangalore*, 1882 3s

The Canarese is in Native and Roman characters.

GUJARATI.

1345 **Clarkson** (W.) Grammar of the Gujarati Language, 4to, pp. 175, cloth. *Bombay*, 1847 5s

1346 **Edalji** (Sh.) Grammar of the Gujarati Language, 8vo, pp. 127, cloth. *Bombay*, 1887 2s

1347 **Green** (H.) A Collection of English Phrases, with their Idiomatic Gujarati Equivalents, 8vo, pp. 232, cloth. *Bombay*, 1887 3s 6d

The Gujarati in Native characters only.

1348 **Patel** (N. H.) and **Karbhari** (Bhagu F.) English-Gujarati and Gujarati-English Dictionary, 2 vols, 8vo, pp. 373, 644. *Ahmedabad*, 1895-98 12s 6d

Each vol is sold separately.

The Gujarati is in Native characters only.

1349 **Taylor** (G. P.) The Student's Gujarati Grammar, with Exercises and Vocabulary, roy. 8vo, pp. xvi, 228, cloth. *Surat*, 1893 12s

1350 **Tisdall** (W. S. Clair) Simplified Grammar of the Gujarati Language, with a Short Reading Book and Vocabulary, 8vo, pp. 189, cloth. 1892 10s 6d

The Reading Lessons are in Gujarati, the main rest in Roman characters.

1351 **Umiashankar** (J. and O.) English-Gujarati Dictionary, with Appendices, 8vo, pp. 450, 72, cloth. *Bombay*, 1862 5s

1352 **Young** (R.) Gujarati Exercises, or a New Method of learning to read, write, and speak Gujarati, 12mo, pp. 500, 48, bds. 1865 (pub. 12s) 7s 6d

Some of the Exercises are in Gujarati and Roman characters, the rest in Native characters only.

HINDI.

1353 **Bate** (J. D.) Dictionary of the Hindi Language, Hindi-English, roy. 8vo, pp. 805, cloth. *Benares*, 1875 32s

1354 **Beames** (J.) Notes on the Bhojpuri Dialect of Hindi spoken in Western Behar, 8vo, pp. 26. 1868 2s

1355 **Browne** (J. F.) A Hindi Primer, in Roman characters, pp. 36, cloth. 1882 2s

1356 **Hindi Dictionary**, for the use of Schools, entirely in Hindi, 8vo, cloth. *Benares*, 1871 4s

1357 **Kellogg** (Rev. S. H.) Grammar of the Hindi Language, with Copious Philological Notes, 8vo, cloth, pp. 415. *Allahabad*, 1876 10s 6d

HINDUSTANI.

1358 **Ballantyne** (J. R.) Hindustani Selections, with a Vocabulary, Second Edition, 8vo, cloth. 1845 3s

1359 **Brice** (N.) Romanized Hindustani-English Dictionary, for the use of Schools, 8vo, pp. 357. 1864 4s

1360 **Brown** (C. P.) and **Gholam** (Mir) English and Hindustani Phraseology, or Exercises in Idioms, 8vo, pp. 225, cloth. *Madras*, 1855 4s

1361 **Chapman** (Major F.) How to Learn Hindustani (Grammar, Exercises, Conversations, Manuscript Reading), 8vo, pp. 356, cloth. 1907 7s 6d

1362 —— Urdu Reader for Beginners, with a Vocabulary, 8vo, pp. 127, 82, cloth 6s

1363 —— The same, for Military Students, 8vo, pp. 102, 76, cloth. 1910 7s 6d

1364 **Cradock's** English Grammar in Hindoostani, for the use of Mohammedans, 8vo, cloth. *Madras*, 1857 3s 6d

1365 **Dobbie** (R. S.) Pocket Dictionary, English-Hindustani, 8vo, pp. 221, cloth. 1847 3s 6d

The Hindustani in Arabic and Roman characters.

1366 **Dowson** (J.) Grammar of the Urdu or Hindustani Language, 8vo, pp. xv, 264, cloth. 1872 (pub. 10s 6d) 6s

In the grammar Hindustani words are given in the Persian and Roman characters.

1367 **Das** (Narayan) Help to Candidates in Hindustani, 8vo, pp. 148, 32, cloth. *Shahjahanpur*, 1897 4s

1368 **English and Hindustani.** — Student's Assistant, or Idiomatic Exercises in those Languages, 8vo, pp. 151. *Calcutta*, 1837 2s 6d

The Hindustani in Roman characters.

1369 **Fallon** (S. W.) Hindustani-English Law and Commercial Dictionary, roy. 8vo, pp. 283, cloth. *Benares*, 1879 (Rs. 10) 8s

1370 **Forbes** (D.) Grammar of the Hindustani Language, *with illustrations of the Persian and Devanagari, plates*, and Extracts for Reading, and a Vocabulary, 8vo, cloth. 1862 6s

1371 —— Hindustani Manual, Grammar, and English-Hindustani Vocabulary (in Roman characters), 12mo, pp. 188. 1891 2s 6d

1372 —— Dictionary, Hindustani-English and English-Hindustani, roy. 8vo, pp. 585, 318, half bound. *London*, 1848 18s

The Hindustani in Persian and English characters.

1373 —— Dictionary, Hindustani-English and English-Hindustani, New Edition, printed in the Roman character, roy. 8vo, pp. 597, 318, cloth. 1859 (pub. 36s) 25s

As new.

1374 —— Dictionary, English-Hindustani (in Roman characters), Second Edition, 8vo, cloth, pp. 318. 1866 8s

1375 **Hadley** (G.) Grammatical Remarks on the Dialect of the Indostan Language, called Moors, with Vocabulary, English and Moors, 8vo, pp. 155, calf. 1774 3s 6d

1376 **Jawahir Singh.**—The Urdu Teacher (Grammar, Conversations, Exercises), large 8vo, cloth. *Umballa*, 1898 7s 6d

1378 **Keegan** (W.) Vocabulary in Urdu, Latin and English, with Pronunciation in Roman characters, roy. 8vo, pp. 320, cloth. *Sardhana*, 1882 7s 6d

1379 **Kempson** (M.) The Syntax and Idioms of Hindustani: a Manual of the Language, 8vo, pp. 300, cloth. 1906 5s

Grammar, Reading, and Translation.

1380 **Lyall** (C. J.) Sketch of the Hindustani Language (Roman characters), 8vo, pp. 65. 1880 2s

1381 **Mather** (C.) Glossary, Hindustani and English, to the New Testament, in Roman characters, 8vo, cloth, pp. 228. 1861 3s 6d

1382 **Monier Williams.**—Easy Introduction to the Study of Hindustani (Roman characters), with a full Syntax and Selections in Hindustani, 8vo, pp. 238. 1858 2s 6d

1383 —— Hindustani Primer, in Roman characters, 8vo. 1865 2s 6d

1383* —— Practical Hindustani Grammar, in Roman character, with Hindustani Selections, in the Persian character, cloth. 1862 6s

1384 **Pavie** (Th.) Chrestomathie Hindoustani (Urdû et Dakhnî), avec Vocabulaire Hindoustani-Français, 8vo. *Paris*, 1847 6s

1385 **Phillips** (A. N.) Hindustani Idioms, with Vocabulary, 12mo, pp. 288, cloth. 1892 4s 6d

In English characters throughout.

1386 **Plunkett** (G. T.) Conversation Manual: Collection of 670 Phrases, in English, Hindustani, Persian, and Pashtoo, 8vo, pp. 130, cloth. 1893 4s

1387 **Prasad** (Durga) Guide to Legal Translations: a Collection of Words and Phrases used in the Translation of Legal Papers from Urdu into English, 8vo, cloth. *Benares*, 1869 5s

1388 **Ranking** (G. S. A.) Pocket-book of Colloquial Hindustani, 8vo, cloth, pp. 65. *Calcutta*, 1905 3s

1389 **Raverty** (Capt. H. G.) Thesaurus of English and Hindustani Technical Terms, 8vo, pp. 106, cloth. 1859 3s 6d

Hindustani in Persian and Roman characters.

1390 **Roebuck** (Lt. T.) English and Hindoostanee Naval Dictionary, with a Grammar, 12mo, pp. lxvii, 180, half calf. 1813 3s

1391 **Seal** (M. S.) Manual of English and Hindustani Terms, Phrases, &c., in the Roman character, 8vo, pp. 241. *Calcutta*, 1871 2s

1392 **Small** (G.) Laskari Dictionary, or Anglo-Indian Vocabulary of Nautical Terms and Phrases in English and Hindustani, 8vo, pp. 85. 1882 3s

In Roman characters.

1393 **Thompson** (J. T.) English-Urdu and Urdu-English Dictionary, in Roman characters, 8vo, pp. 332, 258, cloth. *Calcutta*, 1852 5s

1394 **Yates** (W.) Introduction to the Hindustani Language: Grammar, Vocabulary and Reading Lessons, Sixth Edition, 8vo, pp. xiv, 326, cloth. *Calcutta*, 1855 4s

KASHMIRI.

1395 **Wade** (T. R.) Grammar of the Kashmiri Language, as spoken in the Valley of Kashmir, 8vo, pp. xii, 159, cloth. 1888 4s

The Kashmiri is in Roman characters only.

KHOND.

1396 **Smith** (Major J. M.) Practical Handbook of the Khond Language (Roman characters), 8vo, pp. 130, cloth. *Cuttack*, 1876 5s

Contains a Grammar—Khond Depositions, in Khond and English, and a Vocabulary.

KOMKANI.

1397 **Dalgado** (S. R.) Diccionario Komkani-Portuguez, philologico-etymologico, 8vo, pp. 37, 561, half calf. *Bombay*, 1893 12s 6d

The Komkani is in the Devanagari and Roman characters.

KUI.

1398 **Friend-Pereira.**—Grammar of the Kui Language (Dravidian), 8vo, pp. ix, 80, vi, cloth. *Calcutta*, 1909 4s

In Roman characters.

MALAYALIM.

1399 **Bailey** (B.) Dictionary, English-Malayalim, Second Edition, 8vo, pp. 545. *Cottayam*, 1868 18s

The Malayalim in Native characters only.

1400 **Gundert** (H.) Malayalim and English Dictionary, in 5 parts, roy. 8vo, pp. 1116. *Mangalore*, 1872 21s

The Malayalim is in Native and Roman characters.

1401 **Peet** (J.) Grammar of the Malayalim Languages, as spoken in Travancore and Cochin, and N. and S. Malabar, 8vo, pp. xv, 218. *Cottayam*, 1841 8s

1402 —— The same, Second Edition, 8vo, pp. ix, 187, cloth. 1860 9s

1403 **Spring** (F.) Grammar of the Malayalim Language in Malabar, folio, pp. x, 94, half calf. *Madras*, 1839 8s

MARATHI.

1404 **Bellairs** (H. S. K.) Grammar of the Marathi Language, 8vo, pp. 90. *Bombay*, 1868 3s

1405 **Bhide** (G. H.) Marathi English Primer, 8vo, pp. 108, cloth. *Bombay*, 1889 3s

All exercises are in Marathi and English.

1406 **Molesworth** (J. T.) and **Candy** (T.) Dictionary, English and Marathi, 4to, pp. 838, half bound. *Bombay*, 1847 10s 6d

1407 **Molesworth** (J. T.) Dictionary, Marathi-English, 4to, pp. 1162. *Bombay*, 1831 7s 6d

1408 **Navalkar** (G. R.) The Student's Marathi Grammar, New Edition, 8vo, pp. xv, 340, cloth. *Bombay*, 1880 12s

Out of print.

1409 **Student's Manual** of Mahrathi Grammar, designed for High Schools, 8vo, pp. 140. *Bombay*, 1868 5s

NEPALI.

1410 **Turnbull** (A.) A Nepali Grammar, and English-Nepali and Nepali-English Vocabulary, 8vo, pp. 303, cloth. *Darjeeling*, 1887 8s

NICOBARESE.

1411 **Roepstorff** (F. A.) Dictionary of the Nancowry Dialect of the Nicobarese Language: Nicobarese-English and English-Nicobarese, 8vo, pp. xxv, 279, *with a curious plate*. *Calcutta*, 1884 14s

The Appendix contains Tales, in Nicobarese and English translation.

PANJABI.

1412 **A Grammar** of the Panjabi Language, Panjabi Readings, 8vo, pp. viii, 112. *Lodiana*, 1851 6s

1413 **Dictionary** of the Panjabi Language, edited by L. Janvier, 4to, pp. vi, 438, half calf. *Lodiana*, 1854 24s

Scarce. The Panjabi in Sanskrit and Roman characters.

1414 **Starkey** (Capt.) Dictionary, English and Punjabee, Outlines of Grammar, also Dialogues, 8vo, pp. 286, xxxvi, 116, cloth. *Calcutta*, 1849 16s

The Panjabi is in Roman characters only.

1415 **Wilson** (J.) Grammar and Dictionary of Western Panjabi, as spoken in the Shapur District, with Probers, Sayings, Verses, in Panjabi and English, 8vo, cloth. *Lahore*, 1899 5s

The Panjabi is in Roman characters.

PATHAN.

1416 **[Murray** (J. Wolfe)] Dictionary of the Pathan Tribes on the N.-W. Frontier of India, 16mo, pp. 239, ii, *with map*, bds. *Calcutta*, 1899 4s 6d

SANTHAL.

1417 **Skrefsrud** (L. O.) Grammar of the Santhal Language, 12mo, pp. xvii, 370, cloth. *Benares*, 1873 (pub. 21s) 16s

The Santhal is in Roman characters.

SINDHI.

1418 **Seymour** (L. W.) Grammar of the Sindhi Language, 8vo, pp. xii, 203, cloth. *Karachi*, 1884 10s

The Sindhi in Arabic and Roman characters.

1419 **Stack** (Capt. G.) Dictionary, Sindhi and English, large 8vo, pp. 437, half calf. *Bombay*, 1855 15s

The Sindhi is in the Devanagari character.

SINHALESE.

1420 **Anawaratna** (S.) Easy Steps to Sinhalese, 8vo, pp. 51. *Colombo*, 1908 2s 6d

The Sinhalese is in Native and Roman characters.

1421 **Bridgnell** (W.) School Dictionary, Sinhalese-English, 16mo, pp. 371, cloth. *Colombo*, 1847 5s

1422 **Callaway** (J.) Vocabulary, with Phrases in English, Portuguese, and Singhalese, 8vo, calf. *Colombo*, 1818 6s

1423 —— School Dictionary, Singhalese-English, with an Introduction on the Language, 8vo, pp. 22, 156. *Colombo*, 1821 5s

1424 **Carter** (Ch.) English and Singhalese Lesson Book on Ollendorff's System, together with another Grammar and Vocabulary, 8vo, pp. 167, 81, cloth. *Colombo* 5s

1425 —— English-Sinhalese Dictionary, roy. 8vo, pp. xx, 1030, calf. *Colombo*, 1891 25s

1426 **Chater** (J.) Grammar of the Cingalese Language, 4to, pp. 141, bds. *Colombo*, 1815 12s

Very scarce.

1427 **Childers** (R. C.) Notes on the Sinhalese Language, Part I.: Formation of Plural of Neuter Nouns, 8vo, pp. 14. *Reprint*, 1873 2s 6d

1428 **Geiger** (W.) Litteratur u. Sprache der Singhalesen, 8vo, pp. 97. 1901 5s

Encycl. of Indo-Aryan Research.

1429 **Lambrich** (S.) Grammar of the Singhalese Language, 8vo, pp. 155. *Ceylon*, 1834 6s

1430 **Mehe Varen**, or Pocket Sinhalese Guide, Sinhalese (Roman characters) and English, 8vo, pp. 44. *Colombo*, 1897 2s 6d

1431 **Mendis Gunasekara**.—A Comprehensive Grammar of the Singhalese Language, 8vo, pp. 516, cloth. *Colombo*, 1891 15s

1432 **Ranesinghe** (W. P.) The Sinhalese Language: its Origin and Structure, Part 1, 8vo. *Colombo*, 1900 2s 6d

1433 **Silva** (S.) Handbook of Sinhalese Grammar, with Exercises, 8vo, pp. 113. *Colombo*, 1903 3s 6d

1434 —— English-Sinhalese Dictionary, 16mo, pp. 511, calf. *Colombo*, 1897 10s

TAMIL.

1435 **Anderson** (R.) Rudiments of Tamul Grammar, 4to, pp. xx, 184, half calf. 1821 8s

1436 **Beschi** (C. J.) Grammatica Latino-Tamulica, 4to, pp. 151, and Index, calf. *Madras*, 1813 4s

1437 —— Grammar of the Tamil Language, translated from the Latin, 4to, pp. 117, v. *Madras*, 1822 5s

1438 —— The same, translated from the Latin, 8vo, pp. 147, cloth. *Madras*, 1848 6s

1439 —— The same, Grammatica Tamulica, 8vo, pp. 215, 28, calf. *Pondichery*, 1843 6s

1440 —— Clavis humanior. litterar. sublimioris Tamulici Idiomatis, 8vo, pp. viii, 171, cloth. *Tranquebar*, 1876 5s

1441 **Ferguson** (A. M.) Inge va, or Pocket Tamil Guide, 8vo, pp. 156, cloth. *Colombo*, 1902 3s

The Tamil in Roman characters.

1442 **Hoole** (E.) Lady's Tamil Book : Book of Common Prayer, in Tamil and English, with a Grammar of Tamil (Roman characters), 8vo, cloth. 1860 3s 6d

1443 **Jensen** (H.) Practical Tamil Reading Book for Beginners, 8vo, pp. 162, cloth. *Madras*, 1882 3s 6d

1444 **Lazarus** (J.) Tamil Grammar, 8vo, pp. 230, cloth. *Madras*, 1878 7s 6d

1445 **Pilloy** (C. A.) A Manual of Indian Terms, Tamil-English ; a Commercial Vocabulary, English and Tamil, and an Appendix, 8vo, pp. 143, cloth. *Madras*, 1861 3s 6d

Referring to the Revenue and Judicial Departments.

1447 **Pope** (G. U.) A Handbook of the Tamil Language, Seventh Edition, 8vo, pp. 204, cloth. 1912 7s 6d

1448 —— A Key to the Exercises in the Tamil Handbook, with Notes on Analysis, 8vo, pp. 100. 1904 5s

1449 —— A Compendious Tamil-English and English-Tamil Dictionary, 8vo, 2 vols, pp. 98, 108. 1905-06 each 6s

1450 **Pope** (G. U.) Tamil Prose Reading Book, 8vo, cloth. 1859 5s

1451 —— A Tamil Prose Reader, 8vo, pp. 124. 1906 6s

1452 —— First Lessons in Tamil, 12mo, cloth. 1856 4s

1453 **Rhenius** (C. T. E.) A Grammar of the Tamil Language, with an Appendix, Second Edition, 8vo, pp. xvi, 283, half bound. *Madras*, 1845 8s

1454 —— Tamil Grammar, abridged, 16mo, pp. 206, cloth. *Madras*, 1845 3s

1455 **Rottler** (J. P.) Dictionary of the Tamil and English Languages, Part I., 4to, pp. 298, half bound. *Madras*, 1834 10s 6d

TELUGU.

1456 **Arden** (A. H.) Progressive Grammar of the Telugu Language, with Copious Examples and Exercises, Second Edition, roy. 8vo, pp. xi, 351, cloth. 1905 10s 6d

1457 **Brown** (C. P.) Dictionary, English-Telugu and Telugu-English, explaining the Colloquial Style and Poetical Dialect, 2 vols, roy. 8vo. *Madras*, 1852 £2 2s

1458 **Campbell** (A. D.) Grammar of the Telugu Language, 4to, pp. xxv, 205, 18, half calf. *Madras*, 1816 5s

J. C. Morris calls this a book of great merit.

1459 **Morris** (J. C.) Dictionary, English and Telugu, 2 vols, 4to, calf. *Madras*, 1835 8s

1460 **Percival** (P.) Anglo-Telugu Dictionary (Telugu words in Roman and Telugu characters), 8vo, pp. 3, 245, cloth. *Madras*, 1861 4s

1461 **Riccaz** (A.) Abridgment of Telugu Grammar, 8vo, pp. 124, ix. *Vizagapatam*, 1869 2s 6d

1462 **Rogers** (H. T.) First Lessons in Telugu, 8vo, pp. xvi, 83. *Madras*, 1880 3s

URIYA.

1463 **Browne** (J. F.) An Uriya Primer, in Roman characters, pp. 32. 1882 2s

1464 **Rout.** — English-Oriya Dictionary, with an Appendix, Oriya Grammar, 8vo, pp. 440, cloth. *Cuttack*, 1874 12s

PART XXII.

INDIAN DIALECTS. TEXTS AND TRANSLATIONS.

BENGALI.

1465 **Adharlal Sen.**—Kusum-Kanan, or the Flowery Grove, Sixteen Poems on miscellaneous subjects, in Bengali, 2 vols in one, 12mo, full green morocco. *Calcutta*, 1877-78 4s

1466 **Bankim Ch. Chatterji.**—Durgesa Nandini, or the Chieftain's Daughter, a Bengali Romance, translated into English by C. Mookerjee, 8vo, pp. ii, 204, cloth. *Calcutta*, 1880 6s

One of the chief Hindu Novels.

1467 —— Krishna Kanta's Will, a Bengali Novel, translated by M.S. Knight, with Introduction and Notes, 8vo, pp. 264, cloth. 1895 6s

1468 —— Sitaram, a Bengali Novel, translated by S. C. Mukerji, 8vo, pp. 259, cloth. 1903 7s 6d

1469 **Charitabali** (The), or Instructive Biography, by I. Vidyasagara, with a Vocabulary, Bengali-English, by J. H. Blumhardt, 12mo, cloth. 1883-84 3s 6d

1470 **Gitanjali** (Song Offerings), by Rabindra Nath Tagore, a Collection of Prose Translations made by the Author from the Bengali, 8vo, pp. xvi, 64, *with a fine portrait by W. Rothenstein*, cloth. 1912 21s

India Society Publication. The edition is entirely out of print.

1471 **Kali Krishna Lahiri.**—Roshinara, a Historical Romance, translated from the Bengali by N. Ch. Sen, 12mo, pp. 275. *Trichinopoly*, 1912 2s

1472 **Mukharji** (R. S.) Indian Folklore, 8vo, pp. 127, cloth. *Calcutta*, 1904 2s

A translation of 31 Tales from the Bengali.

1473 **Nabonari**, in Bengali, 8vo, pp. 269, cloth. *Calcutta*, 1899 3s

1474 **Purushapariksa of Vidyapati**, translated into Bengali by Haraprasad, roy. 8vo, pp. 242, half calf. 1826 4s

1475 **Sarnalata** (the Well-known Bengali Novel), or a Picture of Hindu Domestic Life, translated from the Bengali by D. Ch. Roy, 8vo, pp. ii, 280, cloth. *Calcutta*, 1903 3s 6d

1476 **Second Conference** between an Advocate and an Opponent of Burning Widows Alive, translated from the Bengali, 8vo, pp. 50. *Calcutta*, 1820 3s

BIHARI.

1477 **Grierson** (G. A.) Some Bhoj'puri Folk Songs, edited in Bihari and translated into English, 8vo, pp. 61. *Reprint* 2s 6d

CANARESE.

1478 **Channa Basava Purana**: an Account of Channa Basava, an Incarnation of the Parnava, in Kannada (Canarese), folio, pp. 539, half calf. *Mangalore*, 1851 21s

A short synopsis in English MS. has been added.

1478* **Manuscript** of a Christian Treatise in Canarese 10s 6d

1479 **Nagavarma's** Canarese Prosody, edited with an Introduction to the Work and an Essay on Canarese Literature, by F. Kittel, 8vo, pp. lxxxii, 160, cloth. *Mangalore*, 1875 7s 6d

The work is in Canarese, but the introduction, the essay and the notes are in English.

1480 **Naga Varmma's** Karnataka Bhasha-Bushana: the Oldest Grammar extant of the Kannada Language, edited, with an English Introduction on the Kannada Language and Literature, by L. Rice, roy. 8vo, pp. 44, 96, 22, bds. *Bangalore*, 1884 7s 6d

The text of the grammar is in Canarese and Roman characters.

1481 **New Testament**, translated from the Original Greek into Canarese by a Committee of Missionaries, 8vo, calf. *Bangalore*, 1858 5s

GUJARATI.

1482 **Stree Bodhe** and [Woman's] Social Progress in India, a Jubilee Memorial, by Various Contributors, with an Account of the Jubilee Celebrations and Lectures, in English and Gujarati, roy. 8vo, pp. 226, *illustrated*, cloth. *Bombay*, 1908 6s

GURMUKKI.

1483 **Sakhee Book**, or the Description of Gooroo Gobind Singh's Religion and Doctrines, translated from Gooroo Mukhi, by Sirdar Attar Singh, 8vo, pp. xviii, 205, *with portrait of the Sirdar*. *Benares*, 1873 12s 6d

1484 **Singh** (Sirdar Attar) The Travels of Guru Tegh Bahadar and Guru Gobind Singh, translated from the Gurmukhi, 8vo, pp. ix, 137, cloth, *with a quaint map*. *Lahore*, 1876 5s

HINDI.

1485 **Baital Pachisi** (The), or Twenty-five Tales of a Demon, a New Edition of the Hindi Text, with each Word expressed in the Hindustani Character, and a literal English Interlinear Translation, and Notes by W. B. Barker and E. B. Eastwick, roy. 8vo, pp. x, 369, cloth. *Hertford*, 1855 12s 6d

1486 —— Translated from the Hindi into English by Capt. W. Hollings, 8vo, pp. vii, 117. *Calcutta*, 1859 3s 6d

1487 **Bala Dipaka**.—A New Series of Hindi Readers, in Hindi, 12mo. *Bankipur*, 1888-89 3s 6d

1488 **Beames** (J.) Notes on the Bhojpuri Dialect of Hindi, spoken in Western Behar, 8vo, pp. 26. 1868 2s 6d

1489 **Hindi Petitions**, in Hindi, roy. 8vo, pp. 124, cloth. 1884 5s

1490 **Hitopadesa**, in Hindi, Book I., 8vo. *Mirzapore*, 1851 2s

1491 **Jethabhai** (G.) Indian Folklore: being a Collection of Tales illustrating the Customs and Manners of the Indian People, 8vo, pp. 236, cloth. *Limbdi*, 1903 4s

Translations from the Hindi.

1492 **New Testament**, translated from the Original Greek into the Hindi Language, 8vo, calf. 1860 3s

1493 **Prem Sagur**, or the History of Krishnu according to the 10th Chapter of the Bhagavat, translated into Hindi by L. Lal, 4to, pp. 248, half calf. *Calcutta*, 1842 8s

1494 —— translated from the Hindi into English by Capt. W. Hollings, 8vo, pp. iv, 440. *Calcutta*, 1848 4s

The copy is worm-eaten.

1495 —— The same, 8vo, pp. 272. *Calcutta*, 1866 5s

1496 **Prem Sagar**, or the Ocean of Love, literally translated from the Hindi of Shri Lallu Lal Kab into English by E. B. Eastwick, 4to, pp. 271, half calf. *Hertford*, 1851 25s

Scarce edition.

1497 **Prema Sagara**, or Ocean of Love, literally translated from the Hindi Text of Lallu Lal Kavi into English, annotated and explained by F. Pincott, 8vo, pp. xx, 227, cloth. 1897 (pub. 12s) 6s

1498 **Prithiraja Rasau** (The) of Chand Bardai, edited in the Original Hindi by J. Beames and A. F. R. Hoernle, Vol. I., *fasc.* 1; Vol. II., *facs.* 1 to 5 (all published), 8vo. *Calcutta*, 1873-86 5s

1499 **Rajniti**, or Tales exhibiting the Moral Doctrines of the Hindoos, translated from the Hindi of Lallu Lal into English by J. R. Lowe, 8vo, pp. 112, cloth. *Calcutta*, 1853 5s

1500 **Ramayana** of Tulsi Das, in Hindi, large 8vo, cloth. *Benares*, 1882 14s

1501 —— Translated from the Original Hindi by F. S. Growse, Book I., Childhood, 4to, pp. xxi, 177, cloth. *Allahabad*, 1885 7s 6d

1502 —— Translation of the Second Book from the Hindi into Literal English, with Copious Notes and Allusions by Adalut Khan, 8vo, pp. vi, 244. *Calcutta*, 1871 4s

The second book contains the Ajodhyakand.

1503 **Ratnasagar** (The Ocean of Jewels): a Collection of Stories in Hindi, by Suktakamala, roy. 8vo, pp. xvi, 608, cloth. *Calcutta*, 1880 21s

HINDUSTANI.

1504 **Aziz-uddin Ahmad**.—Samrai Dyanat (The Fruits of Honesty), translated from the Urdu, 8vo, pp. 177, iii, calf. *Lucknow*, 1891 3s

1505 **Bagh o Bahar**.—The Hindustan Text of Mir Amman, edited, in Roman type, with Notes by Monier Williams, 12mo, pp. 40, 240, cloth. 1859 4s

1506 **Bagh o Bahar**, consisting of Entertaining Tales in Hindustani (Arabic characters), edited, with a Vocabulary, by D. Forbes, 8vo, cloth. 1851 5s

1507 —— The same, *lithographed*, 8vo. *Cawnpore*, 1832 4s 6d

1508 —— The same, or the Garden and the Spring: being the Adventures of King Azad Bakht and the Four Darweshes, literally translated into English, with Notes, by E. B. Eastwick, 8vo, pp. 251, bds. *Hertford*, 1852 12s 6d

1509 —— Selections, constituting the Text-Book for examination of Officers in Hindustani, by J. F. Baness, 8vo, pp. 249, cloth. *Calcutta*, 1887 7s 6d

Hindustani in Persian and English character, and English translation.

1510 —— The Tale of the Four Durwesh, translated from the Oordoo Tongue, with Notes by L. F. Smith, 12mo, pp. x, 256. *Lucknow*, 1884 3s 6d

1511 **Bagh o Bahar**, or Adventures of the Four Darwesh, in Hindustani, edited in the Roman character by D. Forbes, 8vo, cloth. 1859 4s

1512 —— The same, translated into English by D. Forbes, 8vo, pp. 315, cloth. 1862 5s

1513 —— and **Prem Sagar**.—Selections for the Higher Standard in Hindustani, 8vo. *Calcutta*, 1883 5s

1514 —— The same, translated into English by A. Khan, 8vo, pp. 398. *Calcutta*, 1884 5s

1515 —— Parry (E. F.) The Stories of the Bágh o Bahár, 8vo, pp. xii, 74, cloth. 1890 2s 6d

An abstract made from the original text.

1516 **Beg** (Moh., *Sirdar 1st Madras Lancers*) My Jubilee Visit to London, translated from the Hindustani, 8vo, pp. xii, 101, cloth. *Bombay*, 1899 3s 6d

Moh. Beg is a descendant from Tippu Sultan.

1517 **Garcin de Tassy**.—La langue et la littérature hindoustanies en 1872 et 1875, 2 parts. *Paris*, 1873-76 3s

1518 **Gool-i-Buka Wulee**, translated from the Original Oordoo into English and with Vocabulary by Th. Ph. Manuel, 12mo, pp. 216, xlviii. *Lucknow*, 1882 3s 6d

1519 **History of Hindustan**: being an English Version of Rájá Sivaprasád's, Part III., by Pandit Bhavánidat, 8vo, cloth, pp. 84 2s

1520 **Ikhwan-us-Suffa**.—The Brothers of Purity, or Disputation between Man and Animal, translation from the Urdu by J. Wall, 12mo, pp. 227. *Lucknow*, 1880 3s

1521 —— The same, translated by A. C. Cavendish, 8vo, pp. vi, 193, bds. 1885 3s

Containing a translation of twenty-five tales.

1522 **Khirad Afroz** (the Illumination of the Understanding), by Maulavi Hafizuddin, a New Edition of the Hindustani Text, carefully revised, with Notes, Critical and Explanatory, by E. B. Eastwick, large 8vo, pp. xiv, 321, cloth. *Hertford*, 1867 (pub. 18s) 10s 6d

1523 **Lutaifee Hindee**, or Hindostanee Jest-book, containing a Collection of Humorous Stories, in Arabic and Roman characters, edited by W. C. Smyth, 8vo, pp. xvi, 159. *London*, 1840 2s

1524 **Nasr i Be-Nazir**, or Story of Prince Be-Nazir: an Eastern Fairy Tale, translated from the Urdu by C. B. Ball, 8vo, pp. 129. *Hull*, 1871 4s

1525 **New Testament in Hindustani**.—Injil-i-Imuqaddas (Roman characters), 8vo, pp. 338, cloth. 1860 2s 6d

1526 **Rubbee** (Kh. Fuzli) Haqiqate Musalman i Bengalah, *i.e.*, The Origin of the Musalmans of Bengal, translated from the Hindustani into English, 12mo, pp. iii, 132, cloth. *Calcutta*, 1895 5s

1527 **Shakespear** (J.) Muntakhabat-i-Hindi, or Selections in Hindustani, with verbal translations or particular vocabularies, and a Grammatical Analysis, Vol 1, 4to. 1852 4s

1527* —— The same, two parts. 1848 7s 6d

1528 **Tahcin Uddin**.—Les aventures de Kamrup. Traduites de l'hindoustani, par Garcin de Tassy, 8vo, pp. xi, 251. *Paris*, 1834 7s 6d

1529 **Tota-Kahani**, or Tales of a Parrot, in Hindustani, edited by D. Forbes, with Vowel Prints and Hindustani-English Vocabulary, 8vo, cloth. 1852 7s

1530 **Wasokht of Amanat** (The), Hindustani Text in Roman characters; together with Bemerkungen zur Verskunst im Urdu, von H. Jansen, 8vo, pp. 54, 96. 1893 5s

MALAYALAM.

1531 **Chandu Menon** (O.) Indulaka, a Malayalam Novel, translated into English by W. Dumergue, 8vo, pp. xix, 304, cloth. *Madras*, 1890 7s 6d

MARATHI.

1532 **Acworth** (H. A.) Ballads of the Marathas, rendered into English Verse from the Marathi Originals, 8vo, pp. xxxviii, 129, cloth. 1894 7s 6d

Out of print.

1533 **Marathi Proverbs**, collected (Marathi Text) and translated into English by A. Manwaring, 8vo, pp. x, 271, cloth. *Oxford*, 1899 (pub. 8s) 6s

1534 **Pandurang Hari**, or Memoirs of a Hindoo, with a Preface by Sir H. Bartle Frere, translated from the Marathi, New Edition, 8vo, pp. 415, cloth. 1877 8s

An accurate and vivid picture of Maharatta life.

1535 **Tukarama** (The Poet of the Maharashtra): Complete Collection of his Poems, in Marathi, edited by Vishnu P. Shastri and Sankar Pandurang, with the Life of the Poet, in English by J. S. Gadgil, 2 vols, 8vo, cloth. *Bombay*, 1869-73 21s

Scarce.

Eighty-one of the Poems are translated into English in the Preface.

PANJABI.

1536 **Court** (Major H.) History of the Sikhs, or Translation of the Sikkhán de Raj di Vikhia, from the Panjabi, with a Short Gurmukhi Grammar, roy. 8vo, pp. lxxxiv, 239, cloth. *Lahore*, 1888 15s

1537 **Swynnerton** (Ch.) Romantic Tales from the Panjab, with Indian Nights' Entertainment, translated from the Panjabi, New Edition, roy. 8vo, pp. xiv, 484, cloth. 1908 7s 6d

1538 **Usborne** (C. F.) Panjabi Lyrics and Proverbs: Translations in Prose and Verse, 4to, pp. vi, 65. *Lahore*, 1905 2s

SANTALI.

1539 **Santali Folk Tales**, translated from the Santali by A. Campbell, 8vo, pp. iii, 127, cloth. *Pokhuria*, 1891 10s

SINDHI.

1540 **Sindhi Literature.**—The Divan of Abd ul Latif Shah, known as Shaha Jo Risalo, edited in Sindhi, with an English Introduction, by E. Trumpp, roy. 8vo, pp. xii, 739, cloth. 1866 21s

1541 **Saswi and Punhu**, a Poem, in the Original Sindi, with Metrical Translation in English, 8vo, pp. vi, 44, 29, cloth. 1863 3s

TAMIL.

1542 **Ainguru-nuru**, with Commentary, a Poem, 8vo, pp. 190, cloth. *Madras*, 1903 7s 6d

In Tamil.

1543 **Arichandra**: the Martyr of Truth, a Tamil Drama, translated into English by M. Coomara Swamy, 8vo, pp. xxiii, 262, cloth. 1863 7s 6d

1544 **Beschi.**—The Adventures of the Gooroo Paramartan, a Tale in the Tamil Language, with an English Translation and a Vocabulary, 8vo, pp. xii, 243, half calf. 1822 7s 6d

1545 **Milton's** Paradise Lost, Book I., translated into Tamil, 8vo, cloth. *Madras*, 1895 3s

1546 **Murdoch** (J.) Classified Catalogue of Tamil Printed Books, with Introductory Notices, 12mo, pp. 101, 287, bound together with: MOEGLING, Coorg Memoirs, or Account of Coorg: and KITTEL: Vedic Pantheism. *Madras and Mangalore*, 1865 and 1855 7s 6d

1547 **Muthaiya** (C.) Rajarajisvari, or the Triumph of Love, a New Tamil Drama (in Tamil), 8vo, pp. 12, 145, cloth. *Madras*, 1906 4s

1548 **Naladiyar** (The), or Four Hundred Quatrains in Tamil, with Introduction and Notes, Critical, Philological, and Explanatory, by G. U. Pope, roy. 8vo, pp. 60, 440, half calf. *Oxford*, 1893 (pub. 18s) 12s

1549 **Padittuppattu**, with Commentary, a Poem, 8vo, pp. 176, cloth. *Madras*, 1904 6s

In Tamil.

1550 **Sivagnana Botham** of Maikanda Deva, translated from the Tamil, with Notes and Introduction by J. M. N. Pillai, large 8vo, pp. xxxi, 136, cloth. *Madras*, 1895 9s

On Siva Religion and Siddhanta Philosophy.

1551 **Tiru-perundurai-puranam.** Religious Poem by Minakchi-sundaram Pillai, large 8vo, pp. 198. *Madras*, 1891 7s 6d

In Tamil.

1552 **Tiru-takka-devars-Jivaka-chintamani**, poet romans, with Nachchinar Kkiniyar's Commentary, 8vo, pp. 1048, cloth. *Madras*, 1907 15s

In Tamil.

1553 **Tiruvalluvar.** The Cural: selections from the First Thirteen Chapters in Tamil, with English Translation and Explanatory Notes, pp. 40, 304, calf. *Madras*, 1878 9s

Title-page, if any, is missing.

1554 **Spencer** (Herbert) Education, Part I., translated into Tamil, 8vo, cloth. *Madras*, 1899 2s 6d

1555 **Vedala Cadai** (The): being the Tamul Version of a Collection of Ancient Tales in Sanskrit, known as the Vetala Panchavinsati, translated by B. G. Babington, 8vo, pp. 90. (*London*, N.D.) 5s

TELUGU.

1556 **Brown** (C. P.) English Translations of the Exercises and Documents printed in the Telugu Reader, 8vo, pp. 177, cloth. *Madras*, 1865 5s

1557 **Panchatantra**: the well-known work on Vedanta Philosophy: a Telugu Manuscript, 4to. *about* 1800 12s 6d

1558 **Morris** (J. C.) Telugu Selections (Tales, Papers, Dialogues), in Telugu, with English Translations and Grammatical Analyses, and a Glossary of Revenue Terms, folio, pp. 182, 26, half calf. *Madras*, 1823 12s

1559 **Disputations** on Village Business, in Telugu, written by a Brahman, with an English Translation by L. P. Brown, 8vo, pp. 91, 63, cloth. *Madras*, 1855 5s

1560 **Wars** of the Rajas: being the History of Anantapuram, translated from the Telugu by C. P. Brown, 8vo, pp. 91, calf. *Madras*, 1853 4s

SINHALESE.

1561 **Abhinava Jatakaratna**: a work on Astrology in Singhalese verse, 8vo, pp. 97. *Colombo*, 1868 6s

1562 **Anuruddha Jatakaya**, in Sinhalese, 8vo, pp. 41. *Colombo*, 1879 3s

1563 **Asadrisa-Jataka**: a Poem, in Sinhalese, by Rajadhirajasinha, with notes, 8vo, pp. 43, vii. *Galle*, 1889 3s 6d

1564 **Bhishajya Darpanaya**, or the Mirror of Medicine, by J. Perera, 8vo, pp. 92. *Colombo*, 1873 3s 6d

1565 **Bible**.—The Holy Bible, translated into Sinhalese, large 8vo, pp. 887, 313, full calf. *Colombo*, 1890 4s

1566 **Bunyan's** Pilgrim's Progress, translated into Sinhalese, Two Parts, 12mo, cloth. *Colombo*, 1895 2s 6d

1567 **Dathavanso**, or History of the Tooth Relic, in Singhalese, with a Paraphrase by Terunnanse, 8vo, pp. iii. *Kelaniya*, 1883 4s

1568 —— The same, without the Paraphrase, pp. 48. 1890 2s 6d

1569 **Dravyanamawali Akaradiya** (The) A Materia Medica, in Sinhalese, 8vo, pp. 212. *Colombo*, 1893 5s

1570 **Elu Akaraduja**: a Vocabulary of Pure Sinhalese Words, in Sinhalese, 8vo, pp. 48. *Colombo*, 1893 3s

1571 **Janakiharana**.—An Epic Poem, in Sanskrit (Sinhalese characters), by Kumaradasa, King of Ceylon, with a Sinhalese Paraphrase by Dh. Sthavira, 8vo, pp. 309. *Ceylon*, 1891 10s

1572 **Four Gospels** and the Acts of the Apostles, translated into Sinhalese, 12mo, cloth. *Colombo*, 1884 2s 6d

1573 **Kavyasekhara**, or the Poem on the Life of Senaka, by Vachissara Rahula Sami, with a Paraphrase by H. Sumangala, 8vo, pp. 181, xvi. *Colombo*, 1872 7s 6d

1574 **Kudusika**: a Summary of Precepts of the Vinaya Pitaka, by Dharmasiri, revised Singhalese Text, 8vo, pp. iv, 172. *Colombo*, 1894 4s

1575 **Kusa Jataka**.—A Story of a previous Birth of Gautama Buddha, 8vo, pp. 35. *Colombo*, 1896 2s

1576 —— A Buddhist Legend, rendered into English Verse from the Sinhalese, with Notes by Th. Steele, 8vo, pp. xii, 260, cloth. 1871 8s

1577 **Kusajataka Kavyaya**: a Poem by Alag. Mohottala, in Singhalese, with Notes and a Singhalese-English Vocabulary, by A. Mendis, 8vo, pp. xvii, 263. *Colombo*, 1897 5s

1578 **Life of King Wessantara**, in Singhalese, *with coloured illustrations*, 8vo. *Colombo*, 1891 3s

1579 **Madhava**.—Treatise on Diseases, Sanskrit Text, in Singhalese Characters, with Singhalese Translation by Pandit Silva Batuvantudase, 2 vols. *Colombo*, 1875 12s 6d

1580 **Mendis** (A.) Athetha Wakya Deepanaya, or a Collection of Sinhalese Proverbs, Maxims, &c., Singhalese Text, with English Translation. *Colombo* 3s

1581 **Muvadevdavata**, a Poem, in Sinhalese, 8vo, pp. 32. *Colombo*, 1890 2s 6d

1582 **New Testament**, translated into Sinhalese, 12mo, calf. *Colombo*, 1889 2s

1583 **Pathya Vakya**, or Niti Sastra: Moral Maxims, extracted from Oriental Philosophers, in Singhalese, with English Translation, 8vo, pp. viii, 54. *Colombo*, 1881 3s

1584 **Pratya Sataka**, by V. Mendis: a Singhalese Paraphrase, with English Translation, 8vo, pp. 38. *Colombo*, 1886 2s 6d

1585 **Rajaratnakaraya**, or a History of Ceylon, by Terunnanse, in Singhalese, 8vo, pp. 89, v. *Colombo*, 1887 2s 6d

1586 **Sarakamshepa**: a Compilation from Older Medical Authorities, in Sinhalese, Part II., 8vo, pp. 100. *Colombo*, 1869 6s

1587 **Upham.** — Sacred and Historical Books of Ceylon: Vol. II., The Raja Ratnacari and the Raja Vali, translated from the Sinhalese by E. Upham, 8vo, pp. 325, bds. 1833 10s

1588 **Vyavastha Sangraha**: Exposition of the Law for Guidance of Native Headmen, in Singhalese, by F. Lee, 8vo, pp. 96. *Colombo*, 1874 4s

1589 **Wetzelius** (J. Ph.) Kort Ontwerp v. de Leere der Waarheid, translated into Singhalese. 8vo, pp. 202, calf. *Colombo*, 1790 15s

Rare work, printed in Ceylon, before the occupation of the Island by the British.

1590 **Yakkun Nattannawa**: a Cingalese Poem, descriptive of Singhalese Demonology, and KOLAN NATTANNAWA, a Cingalese Poem, translated into English by J. Callaway, 8vo, pp. xi, 64, *with 9 plates*, bds. 1829 (*O. T. F.*) 8s

1591 **Yoga-Sataka**, or Treatise on Remedies of Diseases, in Sinhalese, 8vo, pp. 52. *Colombo*, 1877 2s 6d

BURMESE.

1592 **Burmese Petitions** (1-16), folio, 16 *lithographic plates*, cloth. *Rangoon*, 1896 7s 6d

1593 **Damathat** (The), or the Laws of Menoo, Burmese Text, with an English Translation by D. Richardson, Second Edition, roy. 8vo, pp. 388. *Rangoon*, 1876 12s 6d

1594 **Duroiselle** (C.) The Story of Dighavu, translated from Burmese, 4to pp. 6. *Rangoon*, 1908 2s

1595 **History of Prince Waythandaya**: his Birth, Offerings, Banishment, Ascetic Life, &c., the last but one of the Previous States of Gaudama, in Burmese, 8vo, pp. 282. *Rangoon*, 1856 10s

1596 **Paramatta Medhani**, in Burmese, 8vo, pp. 160. *Rangoon*, 1881 4s

1597 **Parameegan**, in Burmese, 8vo, pp. 129. *Rangoon*, 1884 2s 6d

1598 **Rupakalyn Jataka**, in Burmese, 8vo, pp. 119. *Rangoon* 3s 6d

1599 **Latter** (T.) Selections from the Vernacular Boodhist Literature of Burmah, in Burmese, *with notes in the margin*, 4to, pp. 166. *Maulmain*, 1850 9s

A few pages are water-stained.

1600 **Sadudamathaya and Thanwayo Pyo**, in Burmese, 8vo, pp. 182. *Rangoon*, 1881 4s

1601 **Sangermano** (Father) Description of the Burmese Empire, compiled chiefly from Native Documents, and translated from his MS. by W. Tandy, 40 pp., vii + 224, cloth. 1833 (*O. T. F.*) 15s

1602 **Shwe dagon thamaing**, in Burmese, folio. *Rangoon*, 1875 4s

1603 **Shwe hmaw-daw thamaing**: a Pagoda History, in Burmese, 8vo, pp. 72. *Rangoon*, 1876 2s 6d

1604 **Taw Sein Ko.**—Selections from the Records of the Hlutdaw, Burmese text, with List of Contents in English, roy. 8vo, pp. 145, bds. *Rangoon*, 1889 6s

1605 **Temi Jataka Vatthu**, in Burmese, 8vo, pp. 222. *Rangoon*, 1881 5s

1606 **Tsan mya thinge meng thami pyadzat**, a Drama, in Burmese, 8vo, pp. 194. *Rangoon*, 1880 5s

1607 **Vessantara Jataka Vatthu**, in Burmese, 8vo, pp. 242. *Rangoon*, 1875 4s 6d

1608 **Wathandra Jataka Vatthu**, in Burmese, 8vo, pp. 184. *Rangoon*, 1882 4s

1609 **Raja Radhakanta Deva.**—The Sabdakalpadruma, New Edition, in the Sanskrit Character, roy. 4to, Vol. I. (10 parts); Vol. II. (17 parts); Vol. III. (23 parts); all issued of this edition. *Calcutta*, 1888 £3 3s

1610 **Vedas.**—Vedarthayatna, or an Attempt to Interpret the Vedas, Marathi and English Translations, with a Sanskrit Paraphrase of the Rig Veda Samhita, with the Original Samhita and Pada Texts and Notes in Marathi, Vols 1 to 4 (complete in 62 parts, containing the Hymns 1 to 296), and Vol 5, Parts 1 to 9, in parts as issued, 8vo. *Bombay*, 1876-82 (pub. £12 10s) £5 5s

1611 **Bhandarkar** (Sir R. G.) Vaisnavism, Saivism and Minor Religious Systems, 8vo, pp. 169, cloth. 1913 12s 6d

[illegible], Printer, [illegible] Place, [illegible], S.E.

